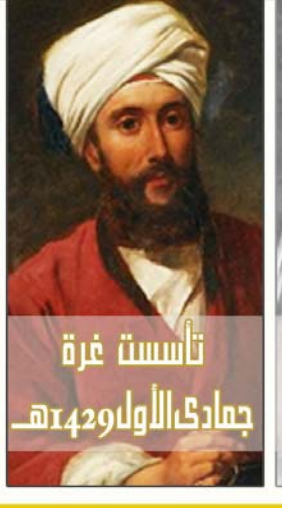










السنة السادسة - العدد التاسع عشر | مارس (آذار) 2013م - ربيع ثان 1434هـ
الترقيم الدولي المعياري للدورية ISSN: 2090 – 0449

Kan historique périodique

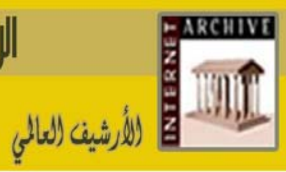
www.kanhistorique.org
info@kanhistorique.org

رقمية الموطن
عربية الهوية
عالمية الأداء

متاحة للقراءة والتحميل عبر:



دار ناشري



الأرشيف العالمي

الراعي الرسمي






أول دورية عربية مُحكّمة ربع سنوية متخصصة في الدراسات التاريخية تصدر في شكل إلكتروني ، تأسست غرة جمادى الأول ١٤٢٩ هجرية ، وصدر العدد الأول منها في سبتمبر (أيلول) ٢٠٠٨

دورية كان التاريخية

- تدعو كل المهتمين بالمحافظة على تاريخ الوطن العربي إلى إثراء صفحات الدورية بالموضوعات التاريخية.
- ترحب هيئة التحرير بإسهامات الأساتذة ، والباحثين ، والكتاب المتخصصين ، من مقالات ودراسات وبحوث تاريخية.

موضوعات الدورية

- الدورية متخصصة في المواضيع العلمية و الأكاديمية البحتة التي تخص أساتذة وطلاب الجامعات العرب ، وأصحاب الدراسات العليا ، والباحثين في الدراسات التاريخية والعلوم ذات العلاقة ، والمهتمين بالقراءات التاريخية.
- الموضوعات المنشورة بالدورية تعبر عن وجهة نظر كاتبيها ، ولا تعبر بالضرورة عن جهة نظر دورية كان التاريخية ، أو هيئة التحرير.

حقوق الملكية الفكرية

الإشعار القانوني

دورية كان التاريخية غير مدعومة من أية جهة داخلية أو خارجية أو حزب أو تيار سياسي ، إنما هي منبر علمي ثقافي مستقل يعتمد على جهود المخلصين من أصحاب الفكر ومحبي الثقافة الذين يؤمنون بأهمية الدراسات التاريخية.

أعداد الدورية متوفرة عبر:



دار ناشري للنشر الإلكتروني – الكويت
أول دار نشر ومكتبة إلكترونية عربية مجانية
تأسست يوليو ٢٠٠٣
www.nashiri.net




أرشيف الإنترنت الرقمي العالمي
منظمة غير ربحية (سان فرانسيسكو)
www.archive.org

ISSN: 2090 – 0449 دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية

الترقيم الدولي المعياري للدورية

كان التاريخية مسجلة وفق النظام العالمي لمعلومات الدوريات ، وحاصلة على الترقيم الدولي المعياري الموحد للدوريات:

ISSN: 2090 – 0449 Online

الراعي الرسمي

سلسلة المؤرخ الصغير ، هي سلسلة كتب علمية تاريخية ، تهدف إلى توفير المعلومة العلمية حول الموضوعات التاريخية التي تهم الباحثين ، بأسلوب أكاديمي موثق يتوافق مع متطلبات البحث العلمي. وتستهدف السلسلة الطلاب والباحثين لإرشادهم في طريق البحث العلمي ، والإعلامي والمُعلم والمثقف العربي لمساعدتهم على نشر الوعي التاريخي.

علاقات تعاون

ترتبط دورية كان التاريخية بعلاقات تعاون مع عدة مؤسسات عربية ودولية بهدف تعزيز العمل العلمي في المجالات ذات الاختصاص المشترك ، وتعظيم الفائدة من البحوث والدراسات التي تنشرها الدورية ، وتوسيع حجم المشاركة لتشمل الفائدة كل أنحاء الوطن العربي.

النشر الورقي

- يحق للكاتب إعادة نشر المقال (البحث) بصورة ورقية أو إلكترونية بعد نشره في الدورية دون الرجوع لهيئة التحرير.
- يحق للدورية إعادة نشر المقالات والبحوث بصورة ورقية لغايات غير ربحية دون الرجوع للكاتب.

المراسلات

توجه المراسلات والاقتراحات والموضوعات المطلوبة للنشر باسم رئيس تحرير دورية كان التاريخية على البريد الإلكتروني:

mr.ashraf.salih@gmail.com

موقع الدورية على شبكة الإنترنت

لمزيد من التواصل بإمكانك مطالعة الدورية والأرشيف بالكامل على الموقع الإلكتروني بالإضافة إلى مزيد من التفاعل .. نحن بانتظاركم



www.kanhistorique.org
www.historicalkan.co.nr

دورية إلكترونية .مُحكّمة .ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449

دَّورِيةُ كَان الْتَّارِيْخية

علمية عالمية مُحَكَّمَة ربع سنوية

السياسات والقواعد والإجراءات

ترحب دَّورِيةُ كَان الْتَّارِيْخية بنشر البحوث الجيدة والجديدة المبتكرة في أي من حقول الدراسات التاريخية، أو العلوم المساعدة ذات العلاقة، ويشمل ذلك كل العلوم نظرًا لطبيعة الْتَّارِيْخ كعلم يتناول النشاط الإنساني كافة. مع مراعاة عدم تعارض الأعمال العلمية المقدمة للنشر مع العقائد السماوية، وألا تتخذ أية صفة سياسية، وألا تتعارض مع الأعراف والأخلاق الحميدة، وأن تتسم بالجدّة والأصالة والموضوعية، وتكتب بلغة عربية سليمة، وأسلوب واضح.

سياسات النشر

تسعى دَّورِيةُ كَان الْتَّارِيْخية إلى استيعاب روافد كل الأفكار والثقافات ذات البعد التاريخي، ويسعدها أن تستقبل مساهمات أصحاب القلم من الأساتذة الأكاديميين والباحثين والكُتَّاب المثقفين الأفاضل، ضمن أقسام الدورية: البحوث والدراسات، عروض الكتب، عروض الأطاريح الجامعية، تقارير اللقاءات العلمية.

هيئة التحرير:

- تُعطى الأولوية في النشر للبحوث والعروض والتقارير حسب الأسبقية الزمنية للورود إلى هيئة تحرير الدورية، وذلك بعد إجازتها من هيئة التحكيم، ووفقًا للاعتبارات العلمية والفنية التي تراها هيئة التحرير.
- تقوم هيئة التحرير بالقراءة الأولية للبحوث العلمية المقدمة للنشر بالدورية للتأكد من توافر مقومات البحث العلمي، وتخضع البحوث والدراسات والمقالات بعد ذلك للتحكيم العلمي والمراجعة اللغوية.
- يكتفي بالإجازة من قبل اثنين من أعضاء هيئة التحرير لنشر مراجعات الكتب، والأطاريح الجامعية، وتقارير اللقاءات العلمية.
- يحق لهيئة التحرير إجراء التعديلات الشكلية على المادة المقدمة للنشر لتكن وفق المعيار (IEEE) تنسيق النص في عمودين، مع مراعاة توافق حجم ونوع الخط مع نسخة المقال المعياري.
- تقوم هيئة التحرير باختيار ما تراه مناسبًا للنشر من الجرائد والمجلات المطبوعة والإلكترونية مع عدم الإخلال بحقوق الدوريات والمواقع وذكر مصدر المادة المنشورة.

هيئة التحكيم:

- يعتمد قرار قبول البحوث المقدمة للنشر على توصية هيئة التحرير والمحكمين؛ حيث يتم تحكيم البحوث تحكيمًا سريًا بإرسال العمل العلمي إلى المحكمين بدون ذكر اسم الباحث أو ما يدل على شخصيته، ويرفق مع العمل العلمي المراد تحكيمه استمارة تقويم تضم قائمة بالمعايير التي على ضوئها يتم تقويم العمل العلمي.
- يستند المحكمون في قراراتهم في تحكيم البحث إلى مدى ارتباط البحث بحقل المعرفة، والقيمة العلمية لنتائجه، ومدى أصالة أفكار البحث وموضوعه، ودقة الأدبيات المرتبطة بموضوع البحث وشمولها، بالإضافة إلى سلامة المنهاج العلمي المستخدم في الدراسة، ومدى ملاءمة البيانات والنتائج النهائية لفرضيات البحث، وسلامة تنظيم أسلوب العرض من حيث صياغة الأفكار، ولغة البحث، وجودة الجداول والأشكال والصور ووضوحها.
- البحوث والدراسات التي يقترح المحكمون إجراء تعديلات جذرية عليها تعاد إلى أصحابها لإجرائها في موعد أقصاه أسبوعين من تاريخ إرسال التعديلات المقترحة إلى المؤلف، أما إذا كانت التعديلات طفيفة فتقوم هيئة التحرير بإجرائها.
- تبذل هيئة التحرير الجهد اللازم لإتمام عملية التحكيم، من متابعة إجراءات التعديل، والتحقق من استيفاء التصويبات والتعديلات المطلوبة، حتى التوصل إلى قرار بشأن كل بحث مقدم قبل النشر، بحيث يتم اختصار الوقت اللازم لذلك إلى أدنى حد ممكن.
- في حالة عدم مناسبة البحث للنشر، تقوم الدورية بإخطار الباحث بذلك. أما بالنسبة للبحوث المقبولة والتي اجتازت التحكيم وفق الضوابط العلمية المتعارف عليها، واستوفت قواعد وشروط النشر بالدورية، فيُمنح كل باحث إفادة بقبول بحثه للنشر.
- تقوم الدورية بالتدقيق اللغوي للأبحاث المقبولة للنشر، وتقوم هيئة التحرير بعد ذلك بمهمة تنسيق البحث ليخرج في الشكل النهائي المتعارف عليه لإصدارات الدورية.

البحوث والدراسات العلمية

- تقبل الأعمال العلمية المكتوبة باللغتين العربية والإنجليزية التي لم يسبق نشرها أو تقديمها للنشر في مجلة إلكترونية أو مطبوعة أخرى.
- تقبل البحوث والدراسات المنشورة من قبل في صورة ورقية، ولا تقبل الأعمال التي سبق نشرها في صورة رقمية: مدونات/ منتديات/ مواقع/ مجلات إلكترونية، ويستثنى من ذلك المواضيع القيمة حسب تقييم رئيس التحرير.
- يجب أن يتسم البحث العلمي بالجَوْدة والأصالة في موضوعه ومنهجه وعرضه، متوافقًا مع عنوانه.

- التزام الكاتب بالأمانة العلمية في نقل المعلومات واقتباس الأفكار وعزوها لأصحابها، وتوثيقها بالطرق العلمية المتعارف عليها.
- اعتماد الأصول العلمية في إعداد وكتابة البحث من توثيق وهوامش ومصادر ومراجع، مع الالتزام بعلامات الترقيم المتنوعة.

إرشادات المؤلفين (الاشتراطات الشكلية والمنهجية)

ينبغي ألاّ يزيد حجم البحث على ثلاثين (٣٠) صفحة، مع الالتزام بالقواعد المتعارف عليها عالميًا بشكل البحوث، بحيث يكون المحتوى حسب التسلسل: ملخص، مقدمة، موضوع البحث، خاتمة، ملاحق: (الأشكال/ الجداول)، الهوامش، المراجع.

- **عنوان البحث:**

يجب أن لا يتجاوز عنوان البحث عشرين (٢٠) كلمة، وأن يتناسب مع مضمون البحث، ويدل عليه، أو يتضمن الاستنتاج الرئيسي.

نبذة عن المؤلف (المؤلفين):

يقدم مع البحث نبذة عن كل مؤلف في حدود (٥٠) كلمة تبين آخر درجة علمية حصل عليها، واسم الجامعة (القسم/ الكلية) التي حصل منها على الدرجة العلمية والسنة. والوظيفية الحالية، والمؤسسة أو الجهة أو الجامعة التي يعمل لديها، والمجالات الرئيسة لاهتماماته البحثية. مع توضيح عنوان المراسلة (العنوان البريدي)، وأرقام (التليفون- الموبايل/ الجوال- الفاكس).

- **صورة شخصية:**

ترسل صورة واضحة لشخص الكاتب لنشرها مع البحث، كما تستخدم بغرض إنشاء صفحة للكاتب في موقع الدورية على شبكة الإنترنت.

- **ملخص البحث:**

يجب تقديم ملخص للبحث باللغة العربية في حدود (٧٥ - ١٠٠) كلمة.

البحوث والدراسات باللغة الإنجليزية، يرفق معها ملخص باللغة العربية في حدود (١٥٠ - ٢٠٠) كلمة.

- **الكلمات المفتاحية:**

الكلمات التي تستخدم للفهرسة لا تتجاوز عشرة كلمات، يختارها الباحث بما يتواكب مع مضمون البحث، وفي حالة عدم ذكرها، تقوم هيئة التحرير باختيارها عند فهرسة المقال وإدراجها في قواعد البيانات بغرض ظهور البحث أثناء عملية البحث والاسترجاع على شبكة الإنترنت.

- **مجال البحث:**

الإشارة إلى مجال تخصص البحث المرسل "العام والدقيق".

- **المقدمة:**

تتضمن المقدمة بوضوح دواعي إجراء البحث (الهدف)، وتساؤلات وفرضيات البحث، مع ذكر الدراسات السابقة ذات العلاقة.

- **موضوع البحث:**

يراعي أن تتم كتابة البحث بلغة عربية سلمية واضحة مركزة وبأسلوب علمي حيادي. وينبغي أن تكون الطرق البحثية والمنهجية المستخدمة واضحة، وملائمة لتحقيق الهدف، وتتوفر فيها الدقة العلمية. مع مراعاة المناقشة والتحليل الموضوعي الهادف في ضوء المعلومات المتوفرة بعيدًا عن الحشو (تكرار السرد).

- **الجداول والأشكال:**

ينبغي ترقيم كل جدول (شكل) مع ذكر عنوان يدل على فحواه، والإشارة إليه في متن البحث على أن يدرج في الملاحق. ويمكن وضع الجداول والأشكال في متن البحث إذا دعت الضرورة إلى ذلك.

- **الصور التوضيحية:**

في حالة وجود صور تدعم البحث، يجب إرسال الصور على البريد الإلكتروني في <ملف منفصل> على هيئة (JPEG)، حيث أن وضع الصور في ملف الكتابة (Word) يقلل من درجة وضوحها (Resolution)

- **خاتمة (خلاصة):**

تحتوى على عرض موضوعي للنتائج والتوصيات الناتجة عن محتوى البحث، على أن تكون موجزة بشكل واضح، ولا تأتي مكررة لما سبق أن تناوله الباحث في أجزاء سابقة من موضوع البحث.

- **الهوامش:**

يجب إدراج الهوامش في شكل أرقام متسلسلة في نهاية البحث، مع مراعاة أن يذكر اسم المصدر أو المرجع كاملاً عند الإشارة إليه لأول مرة، فإذا تكرر يستخدم الاسم المختصر، وعلى ذلك فسوف يتم فقط إدراج المستخدم فعلاً من المصادر والمراجع في الهوامش. يمكن للباحث إتباع أي أسلوب في توثيق الحواشي (الهوامش) بشرط التوحيد في مجمل الدراسة، وبإمكان الباحث استخدام نمط "APA Style" الشائع في توثيق الأبحاث العلمية والتطبيقية (American Psychological Association)، حيث يُشار إلى المرجع في المتن بعد فقرة الاقتباس مباشرةً وفق الترتيب التالي: (اسم عائلة المؤلف، سنة النشر، رقم الصفحة)، على أن تدون الإحالات المرجعية كاملة في نهاية البحث.

- **المراجع:**

يجب أن تكون ذات علاقة فعلية بموضوع البحث، وتوضع في نهاية البحث، وتتضمن قائمة المراجع الأعمال التي تم الإشارة إليها فقط في الهوامش، أي يجب ألا تحتوي قائمة المراجع على أي مرجع لم تتم الإشارة إليه ضمن البحث. وترتب المراجع طبقًا للترتيب الهجائي، وتصنف في قائمة واحدة في نهاية البحث مهما كان نوعها: كتب، دوريات، مجلات، وثائق رسمية، ...الخ، ويمكن للباحث إتباع أي أسلوب في توثيق المراجع والمصادر بشرط التوحيد في مجمل الدراسة.

عروض الكتب

- تنشر الدورية المراجعات التقييمية للكتب "العربية والأجنبية" حديثة النشر. أما مراجعات الكتب القديمة فتكون حسب قيمة الكتاب وأهميته.
- يجب أن يعالج الكتاب إحدى القضايا أو المجالات التاريخية المتعددة، ويشتمل على إضافة علمية جديدة.
- يعرض الكاتب ملخصًا وافيًا لمحتويات الكتاب، مع بيان أهم أوجه التميز وأوجه القصور، وإبراز بيانات الكتاب كاملة في أول العرض: (اسم المؤلف/ المحقق/ المترجم، الطبعة، الناشر، مكان النشر، سنة النشر، السلسلة، عدد الصفحات).
- ألا تزيد عدد صفحات العرض عن (١٢) صفحة.

عروض الأطاريح الجامعية

- تنشر الدورية عروض الأطاريح الجامعية (رسائل الدكتوراه والماجستير) التي تم إجازتها بالفعل، ويُراعى في الأطاريح (الرسائل) موضوع العرض أن تكون حديثة، وتمثل إضافة علمية جديدة في أحد حقول الدراسات التاريخية والعلوم ذات العلاقة.
- إبراز بيانات الأطروحة كاملة في أول العرض (اسم الباحث، اسم المشرف، الكلية، الجامعة، الدولة، سنة الإجازة).
- أن يشتمل العرض على مقدمة لبيان أهمية موضوع البحث، مع ملخص لمشكلة (موضوع) البحث وكيفية تحديدها.
- ملخص لمنهج البحث وفروضه وعينته وأدواته، وخاتمة لأهم ما توصل إليه الباحث من نتائج.
- ألا تزيد عدد صفحات العرض عن (١٥) صفحة.

تقارير اللقاءات العلمية

- ترحب الدورية بنشر التقارير العلمية عن الندوات، والمؤتمرات، والحلقات النقاشية (سيمنار) الحديثة الانعقاد في دول الوطن العربي، والتي تتصل موضوعاتها بالدراسات التاريخية، بالإضافة إلى التقارير عن المدن والمواقع الأثرية، والمشروعات التراثية.
- يشترط أن يغطي التقرير فعاليات اللقاء (ندوة / مؤتمر/ ورشة عمل/ سيمنار) مركزًا على الأبحاث العلمية، وأوراق العمل المقدمة، ونتائجها، وأهم التوصيات التي يتوصل إليها اللقاء.
- ألا تزيد عدد صفحات التقرير عن (١٠) صفحات.

قواعد عامة

- تُرسل كافة الأعمال المطلوبة للنشر بصيغة برنامج مايكروسوفت وورد Microsoft Word ولا يلتفت إلى أي صيغ أخرى.
- المساهمون للمرة الأولى من أعضاء هيئة التدريس بالجامعات يرسلون أعمالهم مصحوبة بسيرهم الذاتية العلمية "أحدث نموذج".
- ترتب الأبحاث عند نشرها في الدورية وفق اعتبارات فنية لا علاقة لها بمكانة الباحث أو قيمة البحث.

حقوق المؤلف

- المؤلف مسئول مسئولية كاملة عما يقدمه للنشر بالدورية، وعن توافر الأمانة العلمية به، سواء لموضوعه أو لمحتواه ولكل ما يرد بنصه وفى الإشارة إلى المراجع ومصادر المعلومات.
- جميع الآراء والأفكار والمعلومات الواردة بالبحث تعبر عن رأى كاتبها وعلى مسئوليته هو وحده ولا تعبر عن رأى أحد غيره، وليس للدورية أو هيئة التحرير أية مسئولية في ذلك.
- ترسل الدورية لكل صاحب بحث أُجيز للنشر، نسخة من العدد المنشور به البحث، ومستلة من البحث على البريد الإلكتروني.
- يحق للكاتب إعادة نشر البحث بصورة ورقية، أو إلكترونية بعد نشره في الدورية دون الرجوع لهيئة التحرير، ويحق للدورية إعادة نشر المقالات والبحوث بصورة ورقية لغايات غير ربحية دون الرجوع للكاتب.
- يحق للدورية إعادة نشر البحث المقبول منفصلاً أو ضمن مجموعة من المساهمات العلمية الأخرى بلغتها الأصلية أو مترجمة إلى أية لغة أخرى، وذلك بصورة إلكترونية أو ورقية لغايات غير ربحية.
- لا تدفع المجلة أية مكافآت مالية عمّا تقبله للنشر فيها، ويعتبر ما ينشر فيها إسهامًا معنويًا من الكاتب في إثراء المحتوى الرقمي العربي.

الإصدارات والتوزيع

- تصدر دَوريةُ كَان التَّارِيْخية أربع مرات في السنة: (مارس- يونيو – سبتمبر – ديسمبر).
- الدورية متاحة للقراءة والتحميل عبر موقعها الإلكتروني على شبكة الإنترنت.
- ترسَل الأعداد الجديدة إلى كُتَّاب الدورية على بريدهم الإلكتروني الخاص.
- يتم الإعلان عن صدور الدورية عبر المواقع المتخصصة، والمجموعات البريدية، والشبكات الاجتماعية.

المراسلات

- تُرسَل الاستفسارات والاقتراحات إلى البريد الإلكتروني:

info@kanhistorique.org

- تُرسَل الأعمال المطلوبة للنشر إلى رئيس التحرير:

mr.ashraf.salih@gmail.com

ISSN: 2090 – 0449 دورية إلكترونية .مُحكَّمة .ربع سنوية

محتويات العدد

دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية
ISSN: 2090 – 0449

الدبلوماسية وصناعة التاريخ



نشأت الدبلوماسية منذ أمد بعيد قديم قدم التاريخ الإنساني نفسه، وتعد جزءًا منه إن لم تكن عنصرًا من العناصر الفاعلة في صناعته، لقد شهدت المجتمعات البدائية ومن بعدها الكيانات السياسية من خلال علاقاتها البينية أشكالاً مختلفة من المفاوضات، وتبادل الرسل فيما بينها من أجل وقف أو منع نشوب حرب (مفاوضات السلام) أو شنها (تحالفات القتال). ولا تعني الصياغة السابقة وضع تعريف للدبلوماسية فهناك بطبيعة الحال العديد من التعريفات، إلا أنها تتفق تقريبًا من حيث أن الدبلوماسية هي تصريف الأعمال بين الدول بالطرق السلمية، وإن كان ما ذهب إليه بيتر باربر Peter Barber من قول هو الأصوب حيث ذكر أنها "الإدارة السلمية للعلاقات الدولية". إذا نحينا جانبًا الدور الرئيس للدبلوماسية في الإعداد للحرب، ولاسيما تجميع الائتلافات وتضليل الأعداء والمحايدين والتي تتعادل بالكاد مع الإدارة السلمية.

ويمكن لنا الربط بين الشكلين الذين تمارسهما الدبلوماسية سلمًا وحربًا ومصير البشرية منذ بداية التاريخ، وذلك من خلال ما تراكم من وثائق وسجلات العمل الدبلوماسي عبر الحقب التاريخية، غير أن أقدم وثائق دبلوماسية وصلتنا هي تلك الرسائل التي عُثر عليها في مصر في سنة ١٨٨٧م في تل العمارنة، وهي عبارة عن ثلاثمائة وخمسون رسالة ترجع إلى منتصف القرن الرابع عشر قبل الميلاد، وهي رسائل متبادلة بين بلاط الأسرة الثامنة عشر المصرية، ودول أخرى في الشرق الأدنى القديم، وتوضح مدى الترابط في تلك الفترة بين القوى الكبرى، وتعطي الدليل الواضح على وجود شبكة دبلوماسية واسعة النطاق ومتطورة، كما تبين مكانة وهيبة مصر. بيد أنه على الرغم من الإشارات المتكررة للأخوة وروابط المصاهرة، فإن الملوك لم يظهروا ميل كبير نحو حل المشاكل اعتمادًا على المناقشة الدبلوماسية.

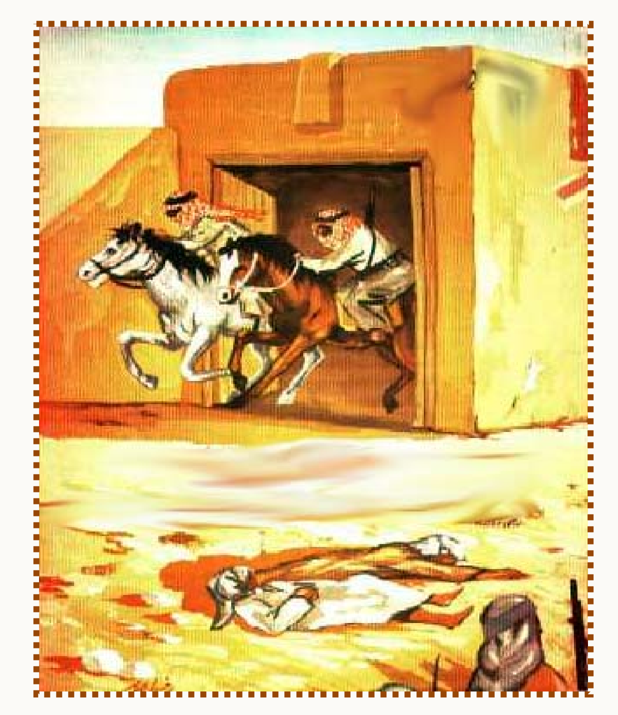
أيًا ما كان الأمر؛ فإن محاولة التأريخ للدبلوماسية عبر العصور من أجل تتبع التطورات التي طرأت عليها منذ نشأتها وحتى اليوم هي محاولة تفيد الباحث، أو المنخرط في سلك الدبلوماسية، أو الراغب في احترافها. ومثل تلك المحاولة أثمرت دراسات عدة منها ما كتبه جيرمي بلاك Jeremy Black "تاريخ الدبلوماسية" (A History of Diplomacy). وكذلك ما كتبه عن نشأة الدبلوماسية وممارستها (The Practice of Diplomacy: Its Evolution, Theory and Administration) كل من هاملتون Keith Hamilton ولانجهورن Richard Langhorne وغيرهم كُثر.

غير أن حدثًا دبلوماسيًا قد يساء فهمه أو قد يكون مقصودًا يمكنه أن يخرج بنا من دائرة تاريخ الدبلوماسية الدقيق إلى دائرة التأثير على مسار التاريخ ذلك التأثير الذي ينبغي معرفة مداه من خلال دراسات وأبحاث متزنة ورصينة، ومن هنا تأتي أهمية دراسة دور الدبلوماسية في صناعة التاريخ سلمًا أم حربًا. ولا شك أن كثيرًا من الوثائق التي خلفتها الدبلوماسية عبر مراحل التاريخ الإنساني، بالإضافة إلى دورها في مدنا بمعلومات توضح المسار التاريخي الذي سلكته الدبلوماسية ذاتها وكيف تطورت ممارستها وتعددت أشكالها، إنما يفيد قطعًا في بيان دورها في تاريخ الإنسانية، وهذا الميدان بحاجة إلي مزيد من الدراسات التاريخية.



بقلم
أ.د. فتحي عبد العزيز

دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية
ISSN: 2090 – 0449



الشيعة في معركة الجهراء "قراءة وثائقية جديدة"



محمد إبراهيم الحبيب

باحث دكتوراه – قسم التاريخ
كلية رويال هولوواي Royal Holloway
جامعة لندن University of London

الاستشهاد المرجعي بالدراسة:

محمد إبراهيم الحبيب، الشيعة في معركة الجهراء: قراءة وثائقية جديدة.- دورية كان التاريخية.- العدد التاسع عشر؛ مارس ٢٠١٣. ص ٩ – ٢٣.

www.kanhistorique.org ISSN: 2090 - 0449

كان التاريخية: رقمية الموطن .. عربية الهوية .. عالمية الأداء

مُلَخَّصْ

كثيرة هي المراجع التاريخية التي ناقشت معركة الجهراء الواقعة في سنة ١٩٢٠ بين عبد العزيز بن عبد الرحمن آل سعود أمير نجد والملقب (بابن سعود) بقيادة زعيم "الإخوان" فيصل الدويش، وأهل الكويت بقيادة الشيخ سالم مبارك الصباح. ولا يقصد من هذه الدراسة إعادة السرد التاريخي لتلك المعركة. بل الهدف منها هو إعطاء قراءة تاريخية جديدة توضح أن سكان الكويت من الطائفة الشيعية من ذوي الأصول الفارسية "العجم" شاركوا في تلك المعركة، وهو ما يناقض ما يتوافق عليه بعض مَن كتب عن عدم مشاركتهم في هذه الحرب مستعينين في تحليلهم على المراجع وليس المصادر التاريخية. إذ أن المصادر التاريخية المتاحة والمعاصرة للفترة الزمنية لوقوع الحرب، والتي ناقشت بنوع من التفصيل أحداث حرب الجهراء، سُجلت فقط في الوثائق البريطانية من جانب، وتواترت عن طريق الأجيال من خلال الروايات الشفهية للذين شاركوا فيها وسجلوا مدوناتهم عنها، أو نقلوها شفهيا لأبنائهم من جانب آخر.

لذا فإن المراجع التاريخية التي اعتمدت على الروايات الشفهية هي الوحيدة التي سجلت أسماء الأشخاص الذين استشهدوا في هذه المعركة. أما الوثائق البريطانية المعنية بمعركة الجهراء والتي سجلت تفاصيل كثيرة أخرى في محفوظاتها السرية، لم تذكر أسماء الشهداء مثلما ما تواترتها الروايات الشفهية. بل اقتصرت على ذكر أسباب الحرب، وتقدير عدد المشاركين والمصابين والمقتولين فيها من كلا طرفي المعركة، واستعدادات الحكومة البريطانية لصد الهجوم "الإخواني" إذا ما زحف إلى مدينة الكويت، وغيرها من تفاصيل. مما يعني أن الموضوع بحاجة إلى مقاربة تاريخية علمية مختلفة، تستند على الوثائق لكن ضمن نطاق أوسع من المعركة ذاتها، وتختبر الروايات الشفهية وتقوم بالتحليل التاريخي لهما. فهذه الدراسة عبارة عن تحليل تاريخي جديد يناقش الفترة الزمنية للحرب في إطار أحداث تاريخية مهمة وأبعاد مختلفة قبل المعركة وبعدها، والتي عن طريقها نصل إلى استنتاج جديد مدعم بالوثائق البريطانية أن الشيعة "العجم" من أهل الكويت شاركوا في معركة الجهراء ميدانيًا واستشهد نفر من أبنائها.

مُقَدِّمَةْ

على الرغم من مرور نصف قرن على المارسة الديمقراطية والدستورية في تاريخ الكويت، لايزال الكثير من المواطنين الكويتيين يعانون من التوافق الجمعي حول مفهوم واضح للمواطنة، رغم النص عليها في مواد الدستور الكويتي الصادر في سنة ١٩٦٢، فالمواطنة بمفهومها الحقوقي والاجتماعي المتعارف عليه عالميًا، والذي يعتبر أحد السبل لتقدم الدول الديمقراطية المدنية الحديثة وتطورها، تَشَكّل في تاريخ الكويت وتبلور في أذهان الكويتيين وفق تعريفين مختلفين لمفهوم المواطنة، تمثل الأول في "المواطنة الدستورية" والثاني في "المواطنة الفعلية". إذ من الممكن تعريف

"المواطنة الدستورية" وفهمها من خلال نصوص الدستور الكويتي، والمتمثلة تحديدًا في المادة التاسعة والعشرون، والتي تنص على أن "الناس سواسية في الكرامة الإنسانية، وهم متساوون لدى القانون في الحقوق والواجبات العامة، لا تمييز بينهم في ذلك بسبب الجنس أو الأصل أو اللغة أو الدين".[١] لذلك يرى الكثير من المواطنين الكويتيين أن "المواطنة الدستورية" هي المواطنة الحقيقية والمطلوبة لتحقق العدالة الاجتماعية لجميع مكونات المجتمع الكويتي، والتي عن طريقها تكرس مفهوم الوحدة الوطنية بين جميع المواطنين.

أما "المواطنة الفعلية" فيمكن تعريفها على أنها، تلك التي تشكلت في أذهان الكويتيين على أساس أفعال سكان الكويت بمختلف طوائفهم وأعراقهم في أحداث ووقائع تاريخية مهمة ومفصلية حدثت في تاريخ الكويت المعاصر، والتي سجلها وفسرها البعض من الباحثين في تاريخ الكويت. وبفعل تسجيل هذه الأفعال وتدوينها في حقب تاريخية مختلفة من تاريخ الكويت، ولدت ثقافة مفهوم "المواطنة الفعلية" بين أبناء الكويت بمختلف أطيافهم الدينية والعرقية، ليبني الكثير منهم اعتقاداتهم في تعريف من المواطن وغير مواطن، وفقًا لتلك الأحداث التاريخية، سواءً كانت تلك الوقائع قد نقلت من قبل الباحثين بشكل دقيق أم عكس ذلك. لذا يلاحظ على سبيل المثال؛ أن المغالطات التاريخية في تسجيل وتحليل أحداث مهمة في تاريخ الكويت، تولّدت معها مفاهيم دخيلة على المجتمع الكويتي، فاختزلت مفهوم المواطنة في مَن هو كويتي "أصيل"، ومَن هو "المتجنس"، ومَن هو "الشيعي"، ومَن هو "السني"، ومَن هو "الحضري"، ومَن هو "البدوي"، ومَن هو "العيمي"،[٢] ومَن هو "العربي"، ومَن هم "داخل السور"، ومَن هم "خارج السور"، ومَن الذي شارك في معركة الجهراء، ومَن الذي طلب الحماية البريطانية في المعركة، ومَن الذي طلب الحماية في المجلس التشريعي، ومَن الذي طلب ضم الكويت للعراق أثناء ذلك المجلس.

كل هذه الأفكار الناتجة عن تفسيرات وقراءات تاريخية غير دقيقة في فهم وتحليل تاريخ الكويت نسفت الكثير من الجوانب الإيجابية لتاريخ الكويت، منها مساهمة آباء الكويتيون الذين اشتركوا بمختلف أعراقهم ومذاهبهم في بناء هذا البلد. ويمكن أن يقال أن أحد أسباب ولادة مثل تلك المفاهيم في الخطاب السياسي والاجتماعي لدى البعض هو كثرة المغالطات التاريخية التي سجلت أحداث مهمة في تاريخ الكويت بقصد أو بدون، مما ساهم في تشكيل مفهوم المواطنة لدينا وفقًا لتلك المغالطات، وليس استنادًا على نصوص ومواد الدستور التي تجمع الكويتين بمختلف أعراقهم ومذاهبهم معا تحت مظلة "المواطنة الدستورية".

لهذا تقدم هذه الدراسة مثالاً حيًا حول كيفية تأثير توثيق معلومات مغلوطة وتفسيرها بشكل غير دقيق في تاريخ الكويت عن فئة من فئات المجتمع الكويتي وهم الشيعة.[٣] فقد أستخدم الكثير من الكويتيين في خطاباتهم السياسية والاجتماعية هذا المثال لدعم مفهوم "المواطنة الفعلية" للكويتيين الشيعة من ذوي الأصول الفارسية، والذي ساهم في تقسيم أهل الكويت على أساس طائفي وقبلي وعنصري، دون الاكتراث والنظر لمفهوم "المواطنة الدستورية" من خلال الاستناد على المرجع الحقيقي وهو الدستور الكويتي. الدستور الذي يُستمد منه مفهوم المواطنة المبنية على أساس الحقوق والواجبات المتساوية لجميع فئات المجتمع دون تمييز طائفي أو عرقي أو جنسي أو غيره. لذا اخترنا واقعة الجهراء،[٤] والتي تعتبر أحد أهم وأبرز الأحداث المفصلية في تاريخ الكويت، التي ساهمت في خلق مفهوم "المواطنة الفعلية"، كحلقة نقاشية لنوضح فيها الأثر الثقافي التي خلفته في أذهان الكثير من المواطنين الكويتيين نتيجة للتفسيرات والمغالطات التاريخية التي نقلها بعض الباحثين عن أحداث تلك المعركة، مما أسفرت عنه خلق ثقافة "المواطنة الفعلية" عند الكثيرين على حساب "المواطنة الدستورية" الحقيقية والمطلوبة والمستمدة من قوانين الدولة المدينة الحديثة المتمثلة في الدستور الكويتي.

ثلاث اتجاهات في تفسير مشاركة الشيعة في معركة الجهراء

قبل الخوض في تفاصيل كيفية تحليل الأبعاد التاريخية لما قبل المعركة وبعدها، يجب تسليط الضوء بعجالة على أهم المراجع التاريخية والروايات الشفهية التي ناقشت وطرحت دور الشيعة من أهل الكويت في أحداث معركة الجهراء، خاصةً من هم من ذوي الأصول الفارسية، إذ بمجرد استشارة هذه المراجع والروايات يتضح أن هناك ثلاث رؤى أو اتجاهات تتباين في نقلها لدورهم في تلك المعركة. الاتجاه الأول يدعمه بعضًا من الباحثين أهمهم المؤرخ سيف الشملان، والمؤرخ عبدالله الحاتم، وأستاذ العلوم السياسية في جامعة الكويت فلاح مديرس، إذ أنهم يتفقون جميعهم على أن "العجم" لم يشاركوا في تلك المعركة، ولم يكن لهم دور يذكر على الإطلاق، بل يزعم أصحاب هذا الرأي أنهم طالبوا بالجنسية البريطانية أو - كما تسمى أحيانا - (الحماية البريطانية) آنذاك، على اعتبار أنهم "إيرانيون" وليسوا "مواطنون".

فيذكر المؤرخ سيف الشملان في كتابه (من تاريخ الكويت)، أن "العجم" طالبوا بالحماية البريطانية فيقول: "وذهب العجم إلى المعتمد البريطاني الكولونيل "مور" طالبين منهم الحماية وأنهم ليسوا عربًا بل أنهم إيرانيون، لذلك يجب أن يحميهم فأرجعهم المعتمد خائبين".[٥] كما ذكر في نفس الوقت أن هناك أسرة كويتية كبيرة - حسب ما قيل له - أيضًا طلبت الحماية، ولكن لم يشير إليها بصراحة.[٦] أما المؤرخ عبدالله الحاتم فيتطرق في مؤلفه (من هنا بدأت الكويت) إلى فترة حرب الجهراء، ويصف سكان الكويت من "العجم" بأنهم: "هرعوا إلى دار المعتمد البريطاني محتمين به وليقولوا له "إننا لسنا كويتيين ولا علاقة لنا بهذه الحرب إنما نحن إيرانيون".[٧] في حين يذكر أستاذ العلوم السياسية فلاح مديرس، في كتابه (الحركة الشيعية في الكويت) عند تحليله لأسباب استبعاد

دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية
ISSN: 2090 – 0449

الشيعة من مجلس الشورى في سنة ١٩٢١ أنه يرجع لعدم مشاركتهم في معركة الجهراء فيقول: "ويبدو أن السبب وراء استبعاد الشيعة يعود إلى عدم الرضى والسخط من الجانب السني على الموقف الذي اتخذه الكويتيون من أصول إيرانية، والذي تمثل في امتناعهم عن المشاركة في معركة الجهراء في سنة ١٩٢٠ بين الكويت وابن سعود، حيث ذهبت مجموعة منهم إلى المقيم السياسي البريطاني وعبروا له على عدم استعدادهم للمشاركة في هذه الحرب على أساس أنهم ليسوا مواطنين كويتيين بل إيرانيون".(٨)

ومن الواضح؛ أن مديرس استند في بحثه على المؤرخ عب الله الحاتم، كما توضح هوامش الكتاب، لذا فهو مقتنع برأي الحاتم دون أدنى شك.(٩) غير أن تفسير ونقل وتأريخ هذه المعلومات غير الدقيقة وغير المبنية على دلائل تاريخية من قبل الباحثين من أصحاب **الاتجاه الأول** لموقف الشيعة من "العجم" في المعركة ساهم ورسخ مفهومين خاطئين من زاويتين مختلفتين عن تلك الطائفة في المجتمع الكويتي. الأول أنه رسخ تفسيرًا خاطئًا عند الكثير من الكويتيين والباحثين والمهتمين في تاريخ الكويت، بأن سكان الكويت من أهل السنة لم يعتبروا الشيعة "العجم" من أهل الكويت وسكانها. أما الثاني فهو بأن سكان الكويت من الشيعة "العجم" لم يعتبروا أنفسهم من أهل الكويت وسكانها نتيجة لطلبهم الحماية البريطانية من جانب، وعدم مشاركتهم في الحرب من جانب آخر، مما أعطى انطباعًا عند الكثيرين أنهم "غير أوفياء" أو "متخاذلين". غير أن هذين المفهومين أو التفسيرين اللذين نتجا عن رأي أصحاب الاتجاه الأول عند الكثير من الكويتيين تشوبه الكثير من الأخطاء، لذا فإن هذين الانطباعين في تفسير موقف الشيعة غير دقيقين كما سيتضح في غضون هذه الدراسة.

أما **الاتجاه الثاني** لموقف الشيعة في المعركة فيتزعمه باحثون مثل حسين خزعل، وعبد المحسن جمال، ومحمد جمال. إذ أنهم يتفقون جميعهم على أن الشيعة من أهل الكويت كان دورهم مقتصرًا داخل أسوار مدينة الكويت عن طريق حمايتها وحراستها من أي اعتداء خارجي، رغم أنهم كانوا يودون المشاركة فيها. فكان أهل الكويت من جماعة الحساوية(١٠) تحت زعامة الميرزا علي الحائري، في حين كان سكان الكويت من جماعة "العجم" تحت زعامة محمد مهدي القزويني، وعيسى كمال الدين العلوي، كما يذكر المؤرخ حسين خزعل في مؤلفه (تاريخ الكويت السياسي).(١١) ولكن الشيخ أحمد الجابر منعهم من المشاركة خوفًا من أن تأخذ المعركة طابعًا وبعدًا طائفيًا عند "الإخوان". كما ذكر المؤرخ خزعل أن قسمًا من أهالي الكويت - لم يحدد أي طائفة سنة أم شيعة - راجع دار الاعتماد البريطاني لطلب الحماية نتيجة الخوف والذعر الذي أصابهم، والذي أسفر عن حصول قسمًا منهم على ما كانوا يسعون إليه، أي الجنسية البريطانية.(١٢) وهنا قد يكون قد قصد الباحث نفس المجموعة التي قصدها أصحاب الاتجاه الأول - أي "العجم" - وقد يكون غير ذلك، وكلاهما يجانب الصواب كما ستدلل هذه الدراسة.

كما أن الباحث عبد المحسن جمال في مؤلفه (لمحات من تاريخ الشيعة في الكويت) لم يعطِ تفسيرًا جديدًا في تأريخ دور الشيعة في معركة الجهراء، رغم أن دراسته التاريخية هي الأولى من نوعها في تسليط الضوء على تاريخ الطائفة الشيعية في تاريخ الكويت من وجهة نظر أحد أفرادها. والسبب في ذلك أنه لم يعتمد على المصادر الأولية، بل استند في سرده لتاريخ المعركة على ما كتبه المؤرخ حسين خزعل، بالإضافة إلى بعض الروايات الشفهية التي نقلها عن طريق كل من أحمد المحميد، ومحمد عبدالله الأستاذ، والتي تدعم ما نقله وسجله خزعل في مؤلفه. لكنه أضاف عن طريق اعتماده على بعض الروايات الشفهية، أن هناك بعضًا من أفراد الشيعة (مثل المرحوم يوسف النكاس) أخذوا دور تزويد المؤونة الغذائية للمحاصرين والمقاتلين في مدينة الجهراء.(١٣)

كذلك الأمر بالنسبة للباحث محمد جمال، الذي لم يصل أيضًا إلى استنتاج جديدٍ عن موقف الشيعة في معركة الجهراء الذي ناقشه بشكل مختصر في مؤلفه (لقاء مع التاريخ). ولكنه ركز على دور السيد القزويني في الإشراف على الحراسة داخل مدينة الكويت وحول مناطق السور، معتمدًا أيضًا على الروايات الشفهية وفق ما نقله أحد كبار السن من عائلة جمال، وهو المرحوم إسماعيل جمال.(١٤) وبما أن دور القزويني في الإشراف على حراسة مدينة الكويت ذكرت من قبل في مؤلف المؤرخ حسين خزعل، يتضح أن الباحثين محمد جمال وعبد المحسن جمال استعانا في تحليلهما لدور الشيعة في المعركة على ما ذكره المؤرخ حسين خزعل من جانب، وإلى بعض الروايات الشفهية التي دعمت رأي المؤرخ حسين خزعل من جانب آخر، خاصةً وأن الأخير أصدر دراسته المتعلقة بتاريخ الكويت منذ فترة كبيرة قبل صدور مؤلفات كل من عبد المحسن جمال، ومحمد جمال.(١٥)

أما **الاتجاه الثالث** والأخير فيروي موقف الشيعة وإسهاماتهم في تلك المعركة من خلال الروايات الشفهية المنقولة عن طريق الكثير من آباء الكويتيين وأجدادهم من الطائفة الشيعية من "العجم". فكثير من كبار السن الذين قابلتهم ينقلون أن آبائهم وأجدادهم ساهموا في تلك المعركة، إما من خلال المشاركة في بناء السور وحراسة أسوار مدينة الكويت من جهة، أو من خلال المشاركة ميدانيًا في جبهة المعركة من جهة أخرى. بل يؤكد كثيرًا منهم أن عددًا من رجالات الشيعة من "العجم" أيضًا إما أصيبوا أو استشهدوا في تلك المعركة، كما حدث في معارك سابقة خاضها سكان الكويت من قبل، كمعركتي الرقة في سنة ١٧٨٣ والصريف في سنة ١٩٠١.(١٦) لذا فإن أصحاب التوجه الثالث يدعم أصحاب التوجه الثاني في جانب، وهو بناء السور وحماية المدينة من الداخل، ويختلف معه في جانب آخر، وهو المشاركة ميدانيًا في المعركة. والمفارقة هنا تكمن أن أصحاب التوجه الثالث - والذي لم

دورية إلكترونية مُحكّمة ربع سنوية
ISSN: 2090 – 0449

يؤرخ صوتهم في الكتب التاريخية - هو الذي حفزني للقيام بمثل تلك الدراسة للتأكد من دقة وصحة ما نقلوه لي. فاتضح لي أنهم الأقرب للصواب بين الاتجاهات الثلاثة، كما سيتضح من خلال التحليل التاريخي المدعم بالمصادر التاريخية التي عاصرت فترة وقوع الحرب.

ضرورة التوافق بين المفاهيم والسياق التاريخي

عند مناقشة أي حدث تاريخي في أي حقبة زمنية تاريخية في علم التاريخ، يجب مراعاة وضع المفاهيم أو المصطلحات المراد مناقشتها في سياقها التاريخي (Historical Context) ليكون هناك توافق وانسجام بين تلك المفاهيم والحدث التاريخي المراد مناقشته. فعلى سبيل المثال، لا يجوز وضع مفهوم "المواطنة الدستورية"، والتي تبلورت من الناحية الحقوقية في فترة إصدار الدستور في سنة ١٩٦٢، في الحقبة التاريخية لوقوع الحرب، والتي سبقت إصدار الدستور قرابة الأربعة عقود. وذلك لأن هذا المفهوم لم يكن له وجود وتعريف آنذاك سواءً في الساحة الفكرية أو في الخطاب السياسي في المجتمع. وهذا المثال ينطبق على ما قام به أصحاب الاتجاه الأول. فقد اعتبر الباحث فلاح مديرس والمؤرخ عبدالله الحاتم سكان الكويت، الذي يغلب عليهم الطابع القبلي والعشائري والعائلي، على أنهم "مواطنون كويتيون" في فترة حرب الجهراء، وكأنهما يتحدثان عن مجتمعات غربية والتي نمت عندها مفهوم "المواطنة" مئات السنين قبل ظهورها عندنا، فكانت الجمهوريات في المناطق الغربية قد نضجت عندها مفاهيم حقوقية مثل الحرية والعدل والمساواة والمواطنة بمفهومها الحديث إبان الحقبة التاريخية المصاحبة للثورة الفرنسية وما بعدها.

حيث حاول الباحثان مديرس والحاتم تطبيق مفهوم "المواطنة الغربية" - والتي لم يعطيان لها تعريفًا واضحًا - على مشيخة أو إمارة يافعة سياسيًا، لم تتشكل فيها حكومة رسمية مرتبطة بدستور يحدد معنى المواطنة بحقوقها وواجباتها الكاملة كما هي واضحة في نظيراتها في الغرب، وهنا أول خطأ وقع فيه الباحثان، كونهما غير دقيقين في منهجيتهما في صياغة التاريخ على أسس علمية، والتي تتطلب وضع المفاهيم في سياقها التاريخي، فلا يوجد مفهوم أو تعريف واضح لكلمة "مواطن كويتي" منذ تأسيس الكويت حتى منتصف الثلاثينيات من القرن الماضي. فمفهوم "المواطنة" لم يتشكل ويتبلور في أذهان سكان الكويت بمفهومه الاجتماعي والسياسي أثناء الحقبة الزمنية للحرب. بل بدأ هذا المفهوم يأخذ مساحته في الخطاب السياسي والاجتماعي في الكويت مع بداية الحراك السياسي في الثلاثينيات من القرن الماضي متأثرا بالحركات الوطنية الإقليمية التي قامت في المناطق المسماة حاليًا تركيا وإيران وسوريا وبشكل أكثر وأخص العراق، إلى أن أخذ مفهوم "المواطنة" يتشكل من الناحية الاجتماعية والسياسية إلى ناحية حقوقية وقانونية ودستورية في مرحلة وضع الدستور وإصداره في سنة ١٩٦٢.

لذا كان سكان الكويت يصنفون أنفسهم إما حسب أصولهم (عربي أو أعجمي) أو بناءً على أسماء الأماكن التي هاجروا منها قبل نزوحهم إلى الكويت، مثل تلك الأسماء المتداولة كالنجديين والحساوية والبحارنة وهكذا. ولم يقتصر هذا النوع من الخطاب الاجتماعي اليومي بين سكان الكويت أنفسهم، بل شمل الخطابات السياسية اليومية بين حكام الكويت والوكلاء البريطانيين في الكويت من جانب، وبين حكام الكويت وسكانها من جانب آخر، كما تشير الوثائق البريطانية ووثائق سجلات الديوان الأمير منذ عهد الشيخ مبارك الصباح. وهذا دليل على أن استخدام مثل تلك المفردات كان رائجًا اجتماعيا وثقافيًا بين سكان الكويت جميعًا والذي بدوره أثر على الخطابات السياسية بين حكام الكويت والوكلاء البريطانيين ليصبح البريطانيون طرفًا أيضًا في استخدام تلك المفردات، لذلك أصبح سكان الكويت يطلقون على مجموعات معينة من السكان بأسماء المناطق التي قدموا منها. فعلى سبيل المثال؛ يطلقون النجديين للذين جاءوا من نجد في وسط شبه الجزيرة العربية، والزبيريين للذين قدموا من منطقة الزبير في العراق، والحساوية للذين هاجروا من منطقة الإحساء، الواقعة في شرق شبه الجزيرة العربية، والبحارنه للذين جاءوا من البحرين، و"العجم" للذين قدموا من بر فارس في إيران، وهكذا.

ومع وجود هذا التصنيف إلا أن جميع سكان الكويت فيما بينهم يعلمون ويقرون جميعًا بأن جميع هذه المجموعات هي من أهل الكويت وسكانها يشكلون طيفًا متجانسًا رغم اختلافات أصولهم وأعراقهم ومذاهبهم. كما أنه في كثير من الأحيان كان يطلق اسم الحرفة أو المهنة على الأشخاص المنتمية لتلك المجموعات. وخير دليل على وجود هذه "الثقافة التقليدية" التي تصنف أهل الكويت هو استخدامها في الخطابات الاجتماعية والسياسية في الكثير من مراسلات شيوخ الكويت مع الوكلاء البريطانيين في الوثائق البريطانية ووثائق سجلات الديوان الأميري. فتوضح هذه الخطابات أنه إذا كان حكام الكويت يودون التحدث عن فئة أو مجموعة معينة من سكان الكويت، نجدهم يذكرون مصطلحات مثل "العرب"، أو "النجديون"، أو "العجم"، أو "القبائل". كما أنهم في كثير من الأحيان يذكرون أسماء القبائل مثل "العوازم"، أو "العجمان"، أو "شمر"، أو "ظفير"، إذا ما أرادوا تحديد أسماء هذه القبائل. وإذا ما خص حكام الكويت في خطاباتهم السياسية والاجتماعية سكان الكويت جميعًا وبشكل عام بمختلف انتماءاتهم المذهبية وأصولهم العرقية والقبلية، نجد أنهم يطلقون عليهم مفردات مثل "جماعة أهل الكويت"، أو "رعايانا"، أو "أهل الكويت"، أو "رعايا أهل الكويت"، أو "سكان الكويت".[١٧]

والدليل على ذلك؛ أنه حتى منتصف عهد الشيخ أحمد الجابر كانت تصدر شهادات توصية للكثير من التجار المسافرين بسفنهم إلى بنادر الخليج المختلفة تطلب وتوصي بتسهيل أمور التجار أصحاب تلك التوصيات، والتي توضع فيها أسمائهم وأسماء سفنهم التي

يملكونها أو حتى السفن التي يستخدمونها. كما تذكر التوصيات أن حاملها يعتبرون من "جماعة أهل الكويت".[١٨] وإذا نظرنا إلى نماذج أسماء أصحاب هذه السفن في الوثائق البريطانية ووثائق الديوان الأميري، نجد أن حاكم الكويت كان يطلق كلمة "من جماعة أهل الكويت"، أو "رعايانا"، أو "أهل الكويت"، أو "رعايا أهل الكويت"، أو "سكان الكويت"، على جميع سكان الكويت المسلمين سنة وشيعة، عربًا كانوا أم "عجمًا"، دون الاكتراث لهذه التباينات الطائفية والعرقية. كما يلاحظ أنه لم يذكر في تلك الوثائق مفردات أو مصطلحات مثل "مواطن كويتي"، أو "كويتي"، بل ذكرت مفردات مثل "جماعة أهل الكويت"، أو "رعايانا"، أو "أهل الكويت"، أو "رعايا أهل الكويت"، أو "سكان الكويت".

لذا فإن إطلاق كلمة "مواطنون"، أو "كويتيون"، كمصطلحات للإشارة إلى أي فئة من سكان الكويت اصطلاحيًا ولغويًا في تلك الفترة غير دقيق، ليس لعدم وجود مفاهيم لها في المشيخات العربية فحسب، بل لأنها في سياق تاريخي مختلف أيضًا. "فالعجم" لم يعتبروا أنفسهم "مواطنين" كما أشار د.مديرس، وهذا صحيح لأنه لا وجود لهذا المفهوم آنذاك. وكذلك الطوائف الأخرى من سكان الكويت لم يعتبروا أنفسهم "مواطنين" أيضًا لنفس السبب، ولكن كانوا جمعًا يعتبرون أنفسهم من سكان الكويت وأهلها، وهنا الفرق. نضف إلى ذلك أن في تلك الحقبة التاريخة (أي أثناء الحرب) لم يصدر قانون "الجنسية الكويتية" بعد أو حتى أي قانون آخر يوضح مَن هو "الكويتي" ومَن هو "غير الكويتي". بل صدر قانون "الجنسية الكويتية" في بداية النصف الثاني من القرن العشرين.[١٩] الأبسط من ذلك أنه في ذلك الوقت لا توجد حتى وثائق سفر (المسماة بالجوازات) صادرة بشكل رسمي من المشيخة نفسها توضح مكان ولادة حامله أو جنسيته، ماعدا بعض الجوازات التي أصدرتها حكومة الهند البريطانية، والتي هي عبارة عن (Certificate of Identity) أو شهادة باعتراف هوية لشخص ما، للتعرف على هوية حاملها ولتسهيل إجراءات سفره بين بنادر الخليج، والسبب وراء تنقله من منطقة إلى أخرى في منطقة الخليج.[٢٠]

هوية سكان الكويت من الشيعة "العجم"

من المهم جدًا معرفة هوية سكان الكويت من الشيعة "العجم"، والجدال حول إذا ما كانوا يعتبرون أنفسهم من أهل الكويت ورعاياها، أم أنهم كانوا يعتبرون أنفسهم "دخلاء" مثلاً، أم حتى "إيرانيين" كما يزعم أصحاب الاتجاه الأول. إذ يؤكد المؤرخان سيف الشملان وعبدالله الحاتم، والباحث فلاح مديرس على أن الشيعة "العجم" يعتبرون أنفسهم "إيرانيون" وليس "مواطنون"، أو حتى "عربًا" كما ذكر الشملان. ولا نعلم من أين قام أصحاب هذا الاتجاه بإعطاء هذا التحليل دون الاستناد على دلائل وشواهد تاريخية سواءً من الروايات الشفهية الثقاة، أو من مصادر تاريخية عاصرت فترة الحرب، أو حتى بعدها ببضع سنوات. فالمؤرخ عبدالعزيز الرشيد، والذي يعتبر شاهد عَيان لمعركة الجهراء، كونه شارك وأصيب في المعركة، لم يذكر أن "العجم" قاموا بطلب الجنسية البريطانية عندما سجل مذكراته التفصيلية عن واقعة الجهراء والتي تعتبر معاصرة للحدث، لذا فالسؤال المطروح لأصحاب الاتجاه الأول هو كيف توصلوا إلى حقيقة أن سكان الكويت من الشيعة "العجم" طالبوا بالحماية البريطانية وهم جميعهم لم يعاصروا مرحلة حرب الجهراء، كما أنهم لم يعتمدوا على مصادر معاصرة للحدث ؟[٢١] والأكثر غرابة هو أنه لا يوجد مصدر تاريخي معاصر لحرب الجهراء نقل أو أشار إلى ما يدعيه أصحاب الاتجاه الأول. يتبين ذلك عند مراجعة المصادر أو حتى المراجع التي استند عليها أصحاب هذه الفرضية في مؤلفاتهم، والذي توضح افتقارهم لدعم فرضيتهم بناءً على أي وثيقة أو حتى مصدر تاريخي معاصر للحدث. لذا نتساءل من أي المصادر التاريخية استدل أصحاب هذا الرأي في بناء فرضيتهم عن موقف الشيعة من "العجم" ؟

كما يتضح من مناقشة المؤرخ سيف الشملان حول أحداث المعركة، أنه يريد أن يعتبر سكان الكويت من "العجم" أنفسهم عربًا وهم من أصول فارسية !؟ ويبدو أنه كان يقصد أن يعتبروا أنفسهم من أهل الكويت، أو كما سماها فلاح مديرس وعبدالله الحاتم "مواطنين"، غير أن هذه المفاهيم وهذا الوصف للشملان غير دقيقين - كما أوضحنا من قبل - على اعتبار أن تلك المفاهيم لم تولد بعد في الساحة الفكرية والاجتماعية في الكويت، وبالتالي فهي خارج السياق التاريخي. ومع أن كثيرًا من أجداد الأسر الكويتية من الشيعة "العجم" استقروا في الكويت منذ فترة طويلة، إلا أنهم لا يستطيعون أن ينكروا أصول أجدادهم غير عربية فقط لأنهم استقروا في منطقة عربية، كما يطلب الشملان. وهل أنكر عرب الهوله أو القواسم أو غيرهم من القبائل العربية، التي استقرت في سواحل بلاد فارس في ما بين القرنين الثامن والتاسع عشر، أصولهم العربية لمجرد أنهم استوطنوا قرونًا أو عقودًا من الزمن في أراضي غير عربية ؟ بل الأكثر من ذلك، أن أغلب سكان الكويت من الشيعة والسنة "العجم" في ذلك الوقت كانوا يتحدثون اللغة الفارسية بطلاقة، وركاكة في اللغة العربية، ونقلوا عادات وثقافات أجدادهم التي اكتسبوها منذ تنشئتهم الاجتماعية المبكرة، ومن ثَم اكتسبوا عادات عربية جديدة (مع الاحتفاظ بالقديمة) إثر تعايشهم مع إخوانهم من سكان الكويت من مختلف الأعراق والطوائف الأخرى، وهو أمرٌ طبيعي. وهذا ينطبق أيضًا على سكان الكويت من القبائل والعوائل التي قدمت من أنحاء مختلفة من منطقة الخليج، فكانت لهم لهجاتهم العربية والقبلية الخاصة والمتفاوتة، وعاداتهم وثقافاتهم التي تختلف عن بعضها البعض أيضًا. ومع مرور الزمن تشكلت الثقافة والعادة "الكويتية" التي جمعت تلك المجموعات المختلفة عرقيًا ومذهبيًا وثقافيًا لتولد "الثقافة الكويتية" التي استطاعت أن تستوعب الجميع.

دورية إلكترونية .مُحكّمة .ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449

وفي نفس الوقت تؤكد الوثائق البريطانية عندما تناقش مسألة هوية سكان الكويت من "العجم"، عكس ما يدعيه أصحاب الاتجاه الأول بأن سكان الكويت من "العجم" كانوا يعتبرون أنفسهم "إيرانيين". فرسالة الوكيل البريطاني الكولونيل مور Colonel J More إلى سكرتير الحكومة في بغداد توضح تقديرات عدد سكان الكويت من "العجم" في الكويت في سنة ١٩٢١ بعشرة آلاف شخص. حيث يؤكد أن الكثير منهم استقروا في الكويت منذ جيلين أو ثلاثة أجيال تسبق سنة ١٩٢١. وفي نفس التقرير يؤكد أنهم فقدوا شعورهم بأنهم من ذوي "الهوية الفارسية" نتيجة لاستقرارهم القديم في الكويت.[٢٢] والسؤال هنا، لماذا لم يذكر الوكيل البريطاني الكولونيل مور More في تقاريره السرية للحكومة البريطانية ما ذكره أصحاب الاتجاه الأول، وهو طلب "العجم" الحماية البريطانية ؟ بل من الواضح أن الوكيل مور More ذكر عكس ما أشار به أصحاب الاتجاه الأول كما هو واضح في التقرير، ولم يشير على أنهم يعتبرون أنفسهم "فارسيين" بل قال: "فقدوا شعروهم بأنهم من ذوي "الهوية الفارسية"."[٢٣] وتوضح وثيقة بريطانية أخرى تعود إلى سنة ١٩١٣، أي في أواخر عهد الشيخ مبارك الصباح، بأن أحد الأشخاص من سكان الكويت من "العجم" يدعى غلام بن محمد بن حسين، والذي يبلغ من العمر أربعين عامًا، قد شهد في قضية قتل شقيقة النوخذة حسين، واعترف بأنه وُلد هو وأخوه المقتول في الكويت، وأن والدهما قد هاجر منذ زمن من بلاد فارس وتحديدًا من مدينة قابند أو (گابند).

كما يذكر غلام أن جميع أسرته وأسرة أخيه المتوفى حسين مستقرة في الكويت حتى تاريخ التقرير المذكور، وأنهم يعتبرون أنفسهم من رعايا الشيخ مبارك،[٢٤] يلاحظ هنا؛ أن غلام وهو من سكان الكويت "العجم" لم يعتبر نفسه وأسرته "فارسيين" أو "إيرانيين" كما يسمها أصحاب الاتجاه الأول، بل اعتبر نفسه هو وعائلته من رعايا الشيخ مبارك، خاصةً وأنه لم يذكر أنه "فارسي" أو "إيراني". وكلمة رعايا المشتقة من كلمة الرعية، تطلق على عامة الناس الذين عليهم راعٍ يدبر أمرهم ويرعى مصالحهم.[٢٥] لذا اعتبر الشيخ مبارك الصباح بصفته حاكم الكويت الراعٍ على جميع رعيته، أي سكان الكويت، بكل شرائحهم. فكان هذا النظام الاجتماعي السائد في مشيخات الخليج آنذاك قبل تحولها إلى دول مدنية حديثة. إضافة الى ذلك اعتبر البريطانيون في نفس التقرير أن غلام بن محمد "كويتي" - على حد تعبيرهم - على الرغم من أن أصول أبيه "فارسية" أو "إيرانية". ومن دون شك فالبريطانيون يقصدون أنه من أهل الكويت وليس بمفهوم "المواطن الكويتي" الذي ركز عليه أصحاب الرأي الأول. لذا نستنتج من خلال الوثائق البريطانية أن سكان الكويت من الشيعة والسنة "العجم" كانوا لا يعتبرون أنفسهم "فارسيين"، أو "إيرانيين" بمفهومي الحاتم والمديرس، سواء على المستوى الشخصي أم على مستوى الجماعات الإثنية (أي العجم) كما أشار أصحاب الاتجاه الأول، بل كانوا ببساطة يعتبرون أنفسهم من أهل الكويت وسكانها.

العلاقة التاريخية بين الشيعة "العجم" وحكام الكويت

قامت الكويت وتميزت عن جاراتها على دعائم اجتماعية قوية تسودها الوئام والتعايش السلمي بين سكان الكويت لبناء الإمارة فالدولة الدستورية الحديثة. إذ لا وجود لمساحات عرقية وطائفية وقبلية واضحة على الساحة الاجتماعية بين سكانها في أغلب مراحل تاريخ الكويت السياسي، مقارنةً مع بعض مشيخات الخليج. فكان شيوخها أكثر انفتاحًا من غيرهم في الخليج في تقبل واحتضان جميع الناس، حتى وإن اختلفوا معهم في المذهب الديني أو حتى في العامل العرقي. وعلى هذا الأساس كانت العلاقة التاريخية بين سكان الكويت من الشيعة العرب "العجم" وحكام الكويت علاقة وطيدة ومتينة. فكانت نظرة حكام الكويت للطائفة الشيعية من ضمنهم "العجم" نظرة تسامح، خاصةً وإن حكام الكويت يعتبرونهم عنصرًا أساسيًا وفعالاً من عناصر بناء المجتمع. فكان اعتبارهم على أنهم من أهل الكويت ليس لأن منهم مَن كان له امتداد تاريخي طويل في الكويت فقط، ولكن لأنهم اعتبروا عنصرًا نشطًا وفعالاً اقتصاديًا.[٢٦] فكان منهم التجار والحرفيين والعمال. لذا فإن جميعهم يساهمون في بناء الكويت اقتصاديًا وتنشيط حركتها التجارية، والذي يؤدي في نهاية المطاف إلى انتعاش اقتصاد المنطقة.[٢٧]

إن وجود هذه المجموعات ذات الأدوار المختلفة والمتفاوتة اجتماعيًا واقتصاديًا عن بعضها البعض ماهي إلا أحد الدعائم الأساسية لقيام دولة حديثة. فكانت أي طائفة أو فئة (ومنهم اليهود) مرحب بها في الكويت مادامت لا تفكك النسيج الاجتماعي ولا تؤثر سلبًا على اقتصاد الكويت، ولا تحدث قلاقل سياسية. لذا نلاحظ أن سكان الكويت من الشيعة "العجم" والعرب وغيرهم، تمتعوا بحقهم في ممارسة طقوسهم الدينية منذ القدم. فسمح لسكان الكويت من الشيعة "العجم" بتأسيس أول حسينية رسمية وهي حسينية معرفي في سنة ١٩٠٥، وبمباركة من الشيخ مبارك الصباح حاكم الكويت آنذاك.[٢٨] وهذا خير دليل على اعتبار أنهم أحد مكونات مجتمع الكويت. والأكثر أهمية أن الوثائق البريطانية تدلل على إعطاء حكام الكويت بعضًا من سكان الشيعة "العجم" مناصب مهمة في المشيخة. كما كان الحكام يستشيرون بعضًا منهم المنتمين إلى طبقة التجار - في بعض الأحيان- في قضايا مهمة تخص الكويت. نذكر بعضا منها لتوضيح أن العلاقة المتبادلة بين سكان الكويت من الشيعة "العجم" وحكام الكويت كانت توضح أن حكام الكويت كانوا يعتبرون "العجم" جزءً لا يتجزأ من سكان الكويت، وكذلك "العجم" الذين اعتبروا أنفسهم مكون أساسي من مكونات المجتمع، كما أشرنا سابقًا في تقرير الكولونيل مور More عن "العجم" في سنة ١٩٢١، وفي قضية غلام بن محمد في سنة ١٩١٣.

فتذكر أحد الوثائق المسجلة من قِبل أول وكيل سري يمثل الحكومة البريطانية وهو علي بن غلوم بن رضا بهبهاني، أنه عندما عقد الشيخ مبارك الصباح المعاهدة البريطانية سنة ١٨٩٩ كان مسرورًا، لذا أرسل في سنة ١٩٠١ على جميع سكان الكويت من طبقة التجار سواءً من العرب أو من "العجم" لزيارته بمجلسه، وأخبرهم بنبأ الحماية البريطانية الذي قوبل بالرحب والطاعة من الجميع. ورغم أن الشيخ مبارك الصباح اتخذ قرارًا فرديًا في توقيع المعاهدة مع الحكومة البريطانية، وأن اجتماعه كان نوعًا ما شكليًا مع جميع التجار من سكان الكويت، إلا أنه لم يقتصر هذا الاجتماع على فئة أو طائفة دون الأخرى.[٢٩] والسؤال هنا، لماذا اجتمع الشيخ مبارك الصباح مع التجار العرب و"العجم" من سكان الكويت معًا إذا كان لا يعتبر سكان الكويت من "العجم" من أهل الكويت، وأنهم أناس ليسوا ثقاة ولا وزن لهم في المشيخة ؟

الأمر الأكثر أهمية أن أغلب حكام الكويت كانت لهم علاقات وطيدة مع سكان الكويت من التجار "العجم" نتجت عنها ثقة متبادلة في التعاملات التجارية، وفي إعطاء بعضهم مناصب إدارية مهمة في المشيخة كما توضح ثلاث أمثلة سجلتها الوثائق البريطانية في مكتب سجلات الهند. فكان المثال الأول في اعتماد الشيخ مبارك الصباح - كما تذكر الوثائق البريطانية والوثائق العائلية لأسرة ماتقي - على تجار "العجم" من الشيعة مثل التاجر نجف بن غالب، وأخيه عبدالحسين ماتقي، والتاجر محمد علي معرفي، وأبنه إسماعيل في تأمين السلاح لحروبه ولحماية الكويت من الطامعين فيها.[٣٠] فكيف نقرأ هذه الثقة المتبادلة بين الطرفين ؟

أما المثال الثاني في وجود العلاقات الوطيدة بين الطرفين، وأن الشيعة بما فيهم "العجم" كانوا مكون أساسي من مكونات المجتمع في نظر حكام الكويت، هي تلك التي توضح تعيين الشيخ مبارك الصباح "خان بهادر" ملا صالح الفارسي الأصل والشيعي المذهب - كما تذكر أربع وثائق بريطانية - كسكرتيرًا له. إذ عين ملا صالح في هذا المنصب بوساطة عن طريق حاكم المحمرة الشيخ خزعل بن جابر بن مرداو الذي قام بتقديمه لصديقه الشيخ مبارك الصباح.[٣١] استمر الملا صالح في منصبه كسكرتيرًا في عهد الشيخ جابر المبارك (١٩١٥ – ١٩١٧)، وأخيه سالم المبارك (١٩١٧ - ١٩٢١)، وجزء من عهد الشيخ أحمد الجابر (١٩٢١ - ١٩٥٠) ليخلفه ولده عبدالله ملا صالح بعد أحداث المجلس التشريعي في سنة ١٩٣٨. لذا كيف يتبوأ شخصٌ يعتبر نفسه "فارسيًا" أو يعتبرونه حكام الكويت وأهلها "فارسيًا" منصبًا مهمًا وحساسًا في المشيخة لفترة تاريخية طويلة ؟

والمثال الثالث الذي يؤكد أهمية الشيعة في الكويت، يتمثل في تعيين التاجر عبدالكريم أبل، والذي هو من سكان الكويت من الطائفة الشيعية ومن ذوي الأصول الفارسية، كوكيل مالي للشيخ أحمد الجابر، والمتحكم بالمال الخاص لأسرة الصباح وفقًا للمصادر البريطانية والروايات الشفهية. كما خلفه ابنه التاجر أحمد أبل في نفس المنصب لفترة وجيزة بعد وفاته في سنة ١٩٤٥ كما تشير الوثائق البريطانية.[٣٢] والسؤال المطروح لأصحاب الاتجاه الأول، إذا كان الرأي العام لشيوخ وسكان الكويت هو أن "العجم" ما هم إلا "فارسيون" أو "إيرانيون" في مفهومي الحاتم والمديرس، وأنهم غير مرحب بهم وغير أوفياء نتيجة عدم مشاركتهم في معركة الجهراء، ولأنهم طالبوا بالحماية البريطانية ولم يعتبروا أنفسهم من أهل الكويت، فكيف يؤتمن أن يستمر خان بهادر ملا صالح في منصبه بعد حرب الجهراء ؟ وكيف يوعز إلى التاجر عبد الكريم أبل أن يتحكم بالمال الخاص للأسرة الحاكمة، ويكون وكيلاً ماليًا لإمارة الكويت حتى وفاته سنة ١٩٤٥ ؟

تسجيل طلبات الحماية البريطانية من سكان الكويت في الوثائق البريطانية وتبريرها

إذا اطلعنا على ملفات الوثائق البريطانية التي تناقش السنة التاريخية التي وقعت فيه معركة الجهراء، أي في سنة ١٩٢٠، أو حتى بعد ذلك ببضع سنوات، لا نجد أي تسجيل في تلك الوثائق لطلب سكان الكويت من "العجم" للحماية البريطانية كما يدعي أصحاب الاتجاه الأول. لذا فالباحث يجب أن يتساءل، لماذا سجل الوكيل البريطاني في الكويت أحداث معركة الجهراء حسب مصادرهم الخاصة من جانب، وحسب ما يتم تداوله بين سكان الكويت من جانب آخر، ولم يكن هناك ذكر لطلب الحماية البريطانية لأي شخص، أو عائلة، أو مجموعة، أو طائفة من سكان الكويت ؟ الأمر الأكثر أهمية، أنه كيف يغفل الوكيل البريطاني في دار الاعتماد البريطاني في الكويت تسجيل حدثًا مهمًا كهذا. خاصةً وأن دار الاعتماد البريطاني هي الجهة الرسمية الموجه إليها تقديم طلبات الحماية في الكويت، والتي عن طريقها يسجل كل ما يحدث في الكويت بشكل تفصيلي ويومي لإرساله إلى حكومة الهند الإمبريالية ووزارة الخارجية البريطانية، على اعتبار أن هذه التقارير هي جزء من نظام إداري سياسي منظم ومتكامل استخدمتها الحكومة البريطانية لخدمة مصالحها في منطقة الخليج، ولبناء إمبراطوريتها التوسعية في الكثير من المناطق في قارات مختلفة ؟ الأدهى من ذلك أنه إذا اطلعنا على تسجيل وتدوين طلب الجنسية البريطانية من قبل دار الاعتماد البريطاني إبان أحداث تاريخية مهمة منذ عهد الشيخ مبارك الصباح حتى نهاية عهد الشيخ أحمد الجابر، نجد أن وكلاء الحكومة البريطانية في الكويت والمقيمين البريطانيين في منطقة الخليج قد سجلوا جميع طلبات الحماية البريطانية من قبل سكان الكويت في وثائقهم السرية بشكل أولي ودون تردد. فتشير الوثائق السرية التي سجلت طلبات الحماية البريطانية على أن جميع فئات سكان الكويت من الطائفة السنية والشيعة - دون استثناء - طالبوا بتلك الحماية أثناء الأزمات وفي الفترات الحرجة من تاريخ الكويت، رغم أن أيًا منهم لم يحصل على الجنسية البريطانية أو الحماية البريطانية من قبل الجهة المعنية كما توضح الأمثلة.

ISSN: 2090 – 0449 دورية إلكترونية .مُحكّمة .ربع سنوية

فكان التسجيل الأول للحصول على الحماية البريطانية قد حدث في عهد الشيخ مبارك الصباح في حادثة اختلاف الأول مع بعض التجار العرب، كان منهم هلال المطيري وشملان بن سيف وإبراهيم بن مضف في سنة ١٩١٠. أدى هذا الاختلاف إلى هجرة هؤلاء التجار إلى مناطق مجاورة. فتشير أحد الوثائق البريطانية أن هؤلاء التجار قاموا بمخاطبة دار الاعتماد البريطاني في البحرين للحصول على الحماية البريطانية لهم ولنواخذتهم وبحارتهم، لتجنب ظلم الشيخ مبارك الصباح في مطالباته بالمال من جانب، وخشيتهم من أن يحصل لهم أذى أو مكروه من نفس الشخص من جانب آخر.(٣٣)

أما التسجيل الثاني للمطالبة بالحماية البريطانية حدث في عهد الشيخ سالم المبارك في سنة ١٩١٨. فقبل وقوع معركة الجهراء بعامين، قام أحد ممثلي سكان الكويت من الشيعة "العجم" بتقديم طلب الحماية البريطانية. فكان السبب الداعي لطلب الحماية، كما تشير أحدى الوثائق البريطانية، أن أحد التجار الكبار من الشيعة "العجم" - والذي لم يذكر اسمه في الوثيقة - شكى الوكيل البريطاني في الكويت عن سياسة الشيخ سالم المبارك في تعامله مع الشيعة "العجم"، التي اختلفت عما كانت في عهد أبي الشيخ سالم المبارك، الشيخ مبارك الصباح، وأخ الشيخ سالم المبارك، الشيخ جابر المبارك. إذ لم يكن هناك - حسب قول الشاكي في الوثيقة - فرق بين سكان الكويت من الشيعة ومن السنة في السابق. بل كان الشيعة "العجم" يعاملون بشكل غير متحيز وبعدالة، لكن الوضع - في نظر الشاكي - أصبح مختلفًا عما في السابق، أي في عهد الشيخ سالم المبارك.

ورغم أن سكان الكويت من "العجم"، الذين يتشكل منهم عدد كبير من الطائفة الشيعية، لم يتعرضوا إلى أي استبداد يذكر في الوثائق البريطانية من قبل الشيخ سالم المبارك، إلا أن هذا التاجر عبرٍللوكيل البريطاني في الكويت عن خشيته من أن يظلم أحد أبناء الشيعة، أو يسجن بغير وجه حق أو حتى يقتل، رغم أن جميع الشيعة "العجم" كانوا يعتبرون أنفسهم من رعايا الشيخ سالم المبارك، أي من أهل الكويت. لذلك لجأ هذا التاجر لطلب الحماية البريطانية من دار الاعتماد البريطاني، خوفًا من حدوث أي انتهاك أو إساءة للشيعة "العجم". كما تشير نفس الوثيقة إلى استياء التجار العرب أيضًا من طريقة الإدارة السياسية للشيخ سالم المبارك في الكويت، وهذا يؤكد وجود سخط عام من قبل التجار تجاه السلطة. ولهذا يبدو أن التاجر من سكان الكويت "العجم" كان ناقمًا من الأجواء الاجتماعية والسياسية في الكويت مما جعله يتقدم لطلب الحماية البريطانية.(٣٤)

وجاء التسجيل الثالث للحصول على الحماية البريطانية في أحداث المجلس التشريعي في سنة ١٩٣٨، من قبل جزء من سكان الكويت من الشيعة، الذين كان منهم من "العجم" و بعض منهم من البحارنة والحساوية.(٣٥) وذكرت الوثائق البريطانية أيضًا أن إجمالي عدد الأشخاص الذين تقدموا باستمارات طلب الجنسية البريطانية قدر بحوالي ٤٦٤٧ استمارة. وكان من ضمن الذين طالبوا بالحماية بعضًا من الأسر الشيعية المعروفة التي لها ثقلها وامتدادها التاريخي في الكويت. كان منها عائلة معرفي وعائلة وبهبهاني وعائلة كمال وعائلة الرفاعي وعائلة زمان.(٣٦) كما خاطب السيد جواد الموسوي كممثل لسكان الكويت من الشيعة - خاصة "العجم" منهم - الوكيل البريطاني في الكويت ديگوري De Gaury للحصول على الجنسية البريطانية نتيجة لعدم مشاركتهم في حق الترشيح والانتخاب، ووجود ممثل لهم في الساحة السياسية أثناء تشكيل المجلس التشريعي.(٣٧) لذلك تقدم الشيعة بطلبات حقوقية أخرى في سنة ١٩٣٨ مثل طلب لإنشاء المدرسة الجعفرية، وطلب حق إعطائهم تمثيل لهم في المجلس البلدي والمجلس التشريعي أيضًا.(٣٨) لذا فالمبرر لكثير من سكان الكويت من الشيعة "العجم" والعرب في طلب الجنسية البريطانية، هو عزلهم عن الساحة السياسية من قبل أعضاء المجلس التشريعي الذين قادوا الحراك السياسي. لذا خشي الشيعة "العجم" والشيعة العرب أيضًا من أن يتعرضوا لتعديات أو إهانات من قبل السلطة بسبب العامل العرقي أو الطائفي. كما أنهم تخوفوا من تعسف في قرارات المجلس التشريعي، الذي تشكل من عوائل سنية محددة، الأمر الذي قد يؤدي إلى تهميشهم اجتماعيًا خاصةً بعد أن تم تهميشهم وعزلهم سياسيًا.

أما التسجيل الرابع للحصول على الحماية البريطانية حدث في نفس الفترة الزمنية من أحداث المجلس التشريعي، ولكنه قدم من بعض تجار المعارضة من سكان الكويت من الطائفة السنية، الذين قادوا الحراك السياسي مطالبين بإصلاحات سياسية وإدارية ومشاركة شعبية في إدارة الشؤون السياسية في الكويت. فكان تقدم المعارضة من طبقة التجار لطلب الحماية البريطانية يهدف إلى حماية أنفسهم من استخدام أي إجراء تعسفي ضدهم من قبل السلطة، وكان تخوفهم في محله. فتشير الوثيقة التي سجلها الوكيل البريطاني في الكويت ديگوري De Gaury في سنة ١٩٣٨ أن هناك الكثير من الأشخاص من الطائفة السنية - بعضًا منهم من أعضاء المجلس التشريعي- والذي لم يحدد أسمائهم، قد اقترحوا قبل تشكيل المجلس التشريعي أن يكونوا رعايا بريطانيين، أو أن تصبح الكويت بشكل رسمي تحت الحكم البريطاني المباشر. فقام الوكيل البريطاني في الكويت ديگوري De Gaury بمخاطبة المقيم البريطاني في الخليج وأبدى الأخير استعداده لإعطاء بعضًا ممن تقدموا للحماية البريطانية الجنسية البريطانية، ولكن شيئًا من ذلك لم يتحقق. كما ذكر الوكيل البريطاني في الكويت ديگوري De Gaury أن تقدم له أحد أعضاء المجلس التشريعي قبل كتابته للتقرير بأيام قليلة، وأبدى رغبته في النقاش مجددًا حول مسألة الحصول على الجنسية البريطانية، ولكن ديگوري De Gaury لم يذكر اسمه في التقرير.(٣٩)

ISSN: 2090 – 0449 دورية إلكترونية .مُحكّمة .ربع سنوية

وجاء التسجيل الخامس والأخير للحصول على الحماية البريطانية أيضًا في أحداث المجلس التشريعي، من قبل أحد أعضاء المعارضة وهو يوسف المرزوق. فتذكر الوثيقة السرية المكتوبة من الوكيل البريطاني في الكويت ديگوري De Gaury والمؤرخة في سنة ١٩٣٨، أن أحد المجاميع والتي يترأسها يوسف المرزوق أرسلوا رسالة غير مباشرة إلى دار الاعتماد البريطاني للتساؤل عما إذا كانوا يستطيعون الحصول على الجنسية البريطانية أي الحماية البريطانية.[٤٠]

نلاحظ هنا؛ أن جميع الذين طالبوا بالحماية البريطانية أو الجنسية البريطانية من سكان الكويت سواء من الطائفة السنية أو الشيعية في حقب تاريخية متفاوتة، ارتبطت قضاياهم بمسألة الخوف من أي تعسف سلطوي قد يحدث لهم. وإلا فما الذي يجعل تجارًا كبارًا مثل هلال المطيري، وشملان بن سيف، وإبراهيم بن مضف، الذين لهم ثقلهم وامتدادهم التاريخي القديم، واعتبارهم الاجتماعي خاص بين سكان الكويت وحكامها، وتأثيرهم على القرارات السياسية لحكام الكويت - في بعض الأحيان - ودورهم في تقويم الكويت اقتصاديًا، أقول ما الذي يدعوهم إلى أن يطلبوا الحماية البريطانية ؟ كذلك الأمر ينطبق على الأسر الشيعية الذي شملهم التقرير، مثل عائلة معرفي، وعائلة بهبهاني، وعائلة كمال، وعائلة الرفاعي، وعائلة زمان. فهم لم يطالبوا بالحماية البريطانية إلا عندما اعتقدوا أنهم همشوا في المجلس التشريعي، رغم أنهم مكون أساسي من المجتمع الكويت، ورغم تضحية آبائهم وأجدادهم في المساهمة في بناء الكويت. خاصةً إذا ما نظرنا إلى امتدادهم التاريخي في الكويت وإنجازاتهم لبناء الكويتي اقتصاديًا، ومحاولة حمايتها من الأخطار عن طريق تأمين السلاح للشيخ مبارك من بعض رجالات عائلة معرفي. بل أن التفسير ذاته ينطبق على سكان الكويت من الحساوية والبحارنة الذين خشوا على أنفسهم أيضًا كونهم أقلية مثل "العجم"، خاصةً وأن المد القومي في تلك الفترة قد اجتاح الساحة السياسية والاجتماعية والفكرية في الكويت، والذي كان يحمل نفسًا عنصريًا تجاه سكان الكويت من ذوي الأصول الفارسية "العجم". وهو يفسر أحد أسباب عدم إعطاء الحق لسكان الكويت من السنة والشيعة "العجم" في المشاركة في المجلس التشريعي انتخابًا وترشيحًا.

أما تجار المعارضة الذين قادوا الحراك السياسي، فهم من أكثر الناس الذين يجب أن يبرر لهم طلب الحماية البريطانية ليحموا أنفسهم من ردة فعل السلطة، إذ حملوا شعارًا كان بمثابة التحدي للسلطة وهو الأول من نوعه على مستوى إمارات الخليج. لذا كان من الطبيعي إما أن يطلبوا الحماية أو أن ينجوا بأنفسهم عن طريق الهرب خارج الكويت خوفًا من ردة فعل السلطة، وهذا ما لجأ إليه البعض منهم. لذا فالسؤال المطروح لأصحاب التوجه الأول، لماذا سجلت ووثقت الحكومة البريطانية الخمس أمثلة لطلب الحماية البريطانية أو الجنسية البريطانية، والتي ذكرت في فترات متفاوتة من تاريخ الكويت، ولم يسجل ويوثق طلب الحماية البريطانية لسكان الكويت من "العجم" في معركة الجهراء ؟ والسؤال نفسه يوجه للمؤرخ حسين خزعل، الذي زعم أن فئة من أهل الكويت قد حصلت على الجنسية البريطانية. الجواب بسيط وهو لأنه لم يحدث أن طلب أي نفر من الشيعة أو السنة "العجم" الجنسية البريطانية، لذا فليس هناك ما يتم تسجيله وتوثيقه من قبل الوكيل البريطاني الكولونيل مور More في الكويت آنذاك.

وإذا نظرنا إلى تاريخ الخليج الحديث والمعاصر يتضح لنا أن طلب الحماية البريطانية من قبل مجموعات إثنية مذهبية كانت أم عرقية لم يحدث في الكويت فقط، بل شمل أيضًا بعض مناطق الخليج من ضمنها منطقة الإحساء والبحرين والعراق في حقب متفاوتة من تاريخها المعاصر. فكان دافع الخوف من استبداد السلطات وبطشهم في الخليج هو المحرك الأول لطلب تلك المجموعات الإثنية للحماية البريطانية. كما يجب التوضيح هنا بعجالة أن طلب الحماية البريطانية يجب أن لا يقترن ويرتبط مع مفردات مثل "خزي وعار"، أو "خيانة"، أو ما شابه، بل يجب وضعه في إطار أبعد من ذلك وفي سياقه التاريخي المتمثل في المواجهة بين مفهومي "الضعف" و"القوة"، والذي يكون عادة ما بين فريق سواء أفراد، أو جماعات، أو طوائف، وما بين السلطة. فالسلطة في تلك الحقبة التاريخية هي التي كانت دائمًا في منطقة "القوة"، ومن السهل اتخاذ قرارات وإجراءات ديكتاتورية ضد من هم في منطقة "الضعف". خاصةً في عهد المشيخات أو الإمارات في الخليج بشكل عام. أما الشعب فهو في منطقة "الضعف" خاصةً إذا ما كانوا أقلية، لذلك فهم يحتاجون لسلطة أخرى موازية بالقوى - على أقل تقدير- للسلطة المحلية، لكي تستطيع أن تحمي نفسها وحقوقها معًا. لذلك كانت الحكومة البريطانية هي الملاذ الدائم لتحقيق مثل هذا التوازن فيما بين الأفراد أو الأقليات أو الجماعات وحكوماتها المحلية لدرء الخطر عنهم.

خاصةً وأن الحكومة البريطانية كانت لها اليد الطولى في المنطقة، لذا فكلمة ممثلها كانت تؤخذ - في كثير من الأحيان - بعين الاعتبار ومسموعة ولها صدى واسع عند حكام المشيخات. لذا فمن كانوا في منطقة "الضعف" - كطالبي الحماية في الأمثلة الخمسة السابقة - يعلمون أنه حتى وإن لم تمنح لهم الحماية البريطانية من قبل حكومة الهند البريطانية، لأنه مخالف لقوانينها، فإنها تستطيع - في الكثير من الأحيان – التأثير على القرارات السياسية في إمارة الكويت، والتي قد تكون غير عادلة في حقهم. وعلى ذلك كان التقديم للحصول على الحماية البريطانية أو "الرعايا البريطانية" أمرًا طبيعيًا ليس في الكويت وحسب، بل في مناطق الخليج قاطبة، إذا نظرنا إلى الكثير من الوثائق البريطانية. إذ توضح وثائق بريطانية كثيرة لطلب الحماية من سكان البحرين والإحساء من الشيعة في حقب تاريخية مختلفة نظرًا لتعسف حكوماتهم ضدهم، رغم أنهم كانوا يشكلون الأكثرية من إجمالي التقديرات

دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449

السكانية، وأنهم السكان الأصليين لمناطقهم.[٤١] كما توضح وثائق بريطانية أخرى أن جماعات إثنية أخرى مثل اليهود قد طلبت الحماية البريطانية في العراق في فترة من الفترات لنفس السبب.

الأكثر من ذلك؛ أن التقديم للحماية البريطانية لم يكن مقتصرًا على أهل المنطقة أو سكانها الأصليين في جميع مناطق الخليج، بل شمل "العبيد" من ذوي الأصول والأعراق المختلفة، الذين تواجدوا في منطقة الخليج بسبب تجارة الرقيق. فتشير عشرات الوثائق البريطانية أن "العبيد" إذا ما أحسوا بظلم كانوا يتعرضون له ممن يعملون عندهم من سكان منطقة الخليج، يقومون بالتوجه للوكيل البريطاني في المنطقة لطلب الحماية. فيترتب عليه إما عتقهم وتحريرهم - في أغلب الأحيان- أو تحذير "أسيادهم" على سوء معاملتهم. لذا فالتقديم للرعايا البريطانية أو الحماية البريطانية لم تكن مقتصرة على أهل المنطقة أو الجماعات الإثنية من ذوي الطوائف والأعراق المختلفة، بل شمل الجميع لأن الكثير من قضاياها ارتبطت بمفهوم أشبه بما نسميه اليوم بـ "حقوق الإنسان". وإن الوثائق البريطانية في الملفات المسماة (Slaves Trade) أو "تجارة العبيد" في المحفوظات البريطانية الموجودة في Indian Office Records توضح أمثلة لا حصر لها في تقديم "العبيد" للحماية البريطانية في أغلب مناطق الخليج آنذاك.[٤٢]

وحتى وإن ذهبنا باتجاه فرضية أصحاب الاتجاه الأول - التي لا تستند على دليل - وسلمنا في أن "العجم" طالبوا بالحماية البريطانية (مع أنه لم يحث ذلك) في ذلك الوقت. يجب أن يُفسر موقف "العجم" في إطار مغاير عما ذهب إليه أصحاب الاتجاه الأول، المتمثل بوصفهم بالخيانة والخزي والعار. فجماعة "الإخوان" الذين كانوا يُعتبرون قوة عسكرية منظمة في جيش ابن سعود - كما توضح مضاوي الرشيد- كانوا يكفرّون جميع الناس بما فيهم المسلمين الذين لا يتبعون المذهب الوهابي، ومن ضمنها المذاهب الإسلامية الأخرى التي كانت على غير ملتهم سواءً كانت هذه المذاهب من الطائفة السنية أم الشيعية. خاصةً وأن "الإخوان" خضعوا للبرنامج التثقيفي للمؤسسة الدينية على يد "المطاوعة" والمعتمد على مبدأ الانضباط والعقاب. وعلى ضوء تلك المبادئ المغروسة في عقلية "الإخوان" من قبل "المطاوعة" تصل عقوبات "الإخوان" إلى حد الجهاد ضد مَن هم على غير ملتهم حسب مبادئ الحركة الوهابية، مما يؤدي إلى قتل النفوس كردة فعل على عدم القبول في الدخول إلى المذهب الوهابي.[٤٣]

يتضح ذلك عند مراجعة أهم المؤلفات المعاصرة للحركة الوهابية التي كتبها باحثون يؤمنون بتلك العقيدة مثل حسين بن غنام، وعثمان بن بشر، التي توضّح وجهة نظرهم العقائدية عن الطائفة الشيعية من جانب، وتصف الحملات والغزوات التي قام بها التحالف (الوهابي - السعودي) على جميع المدن والقرى في شبة الجزيرة من جانب آخر. وهذا ما حدث مع سكان الإحساء من الطائفة الشيعية عندما تعرضوا للهجوم والاضطهاد (الوهابي - السعودي) في أواخر العقد الثامن عشر تارة، وفي سنة ١٩١٣ تارة أخرى، مما أسفر عن مقتل الكثير من الشيعة وهجرة الكثير منهم من منطقة الإحساء بسبب ما تعرضوا له على أيدي الغزاة.[٤٤] لذلك نتساءل كيف يستطيع سكان الكويت من "العجم" حماية أنفسهم وأهلهم من عداء "الإخوان" وبطشهم، وهم يعلمون بتكفير "الإخوان" للطائفة السنية قبل الشيعية ؟ فلا ملجأ لهم إلا اللجوء إلى قوة عظمى في المنطقة، وهي القوة البريطانية.

ومما يستدعي الانتباه ويوجب التوقف عنده، أنه لماذا يوصف "العجم" بتهمة الخيانة والتخاذل وغيرها، ولا يوصف بها غيرهم من سكان الكويت من الذين طالبوا بالحماية البريطانية أو الجنسية البريطانية في الأمثلة التي ذكرت سلفًا ؟ الأبعد من ذلك، لماذا لم يوصف البعض من سكان الكويت من جهة المعارضة من الذين طالبوا بضم الكويت للعراق أثناء أحداث المجلس التشريعي سنة ١٩٣٨، ومن الذين حاولوا الحصول على "الجنسية العراقية" في نفس العام، بالخيانة والخزي والعار؟[٤٥] بشكل آخر نتساءل، لماذا عندما يطلب "العجم" فقط الحماية البريطانية (على فرض حدوثها) يتصفون بصفات الخيانة، في حين عندما يطلب غيرهم من سكان الكويت نفس الطلب يبرر لهم بشكل أو بأخر ؟ ويجب التذكير هنا؛ أنه لا يقصد من تلك الإشارة إدانة أي طائفة أو مجموعة من سكان الكويت لأن مثل تلك المطالبات سواءً كانت من أهل الكويت من الشيعة أم من السنة لا تفسر بهذه البساطة - كما أوضحنا من قبل- ولكن هدفنا من تلك الإشارة محاولة إيجاد إجابات عن أسباب عدم إدانة طائفة وفقًا لمفهوم "المواطنة الفعلية"، رغم ورودها في الوثائق البريطانية، وإدانة طائفة أخرى رغم عدم ثبوت إدانتها وتورطها في طلب الحماية البريطانية، كما تدلل الوثائق البريطانية والمصادر المعاصرة لأحداث المعركة.

الوثائق البريطانية تؤكد مشاركة الشيعة "العجم" في الحرب

تعتبر هذه النقطة هي أهم حجة توضح أن سكان الكويت من الشيعة "العجم" قد شاركوا في بناء السور وفي حراسة المدينة من جانب، والقتال ميدانيًا في ساحة المعركة من جانب آخر. فإلى جانب الروايات الشفهية التي يتزعمها أصحاب التوجه الثالث القائل بأن الشيعة من العرب و"العجم" كان لهم دور إما في الاستعدادات للحرب عن طريق بناء السور، أو في الحماية والحراسة، أو حتى في المشاركة ميدانيًا في ساحة القتال أشارت الوثائق الأهلية للمرحوم أحمد محمد صالح الحميضي، التي عاصرت الحقبة التاريخية لحرب الجهراء، والتي خصها الباحث عبدالله الغنيم في دراسة في مجلة "رسالة الكويت" الصادرة عن مركز البحوث والدراسات الكويتية، على أن جميع أهل الكويت قد ساهموا بلا استثناء في بناء السور. دعمت هذه النقطة بالوثائق الأهلية للمرحوم الحميضي، والتي أشارت أن المرحوم محمد بن علي بن حيدر محمد رفيع معرفي، والذي يعتبر من جماعة أهل الكويت

دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية
ISSN: 2090 – 0449

من الشيعة "العجم"، هو من أحد الأشخاص الذين صرفت له "الحكومة" الأموال خمس مرات خلال فترة بناء سور، وذلك للإشراف على أعمال بناء السور لحماية الكويت من الأخطار الخارجية.(٤٦)

لذلك فإن هذه الوثائق تتوافق وتنسجم مع ما أشار إليه أصحاب التوجه الثاني والثالث في إثبات مشاركة سكان الكويت من الشيعة "العجم" والعرب في بناء السور، لذا يجب التساؤل عن كيفية مشاركة سكان الكويت من الشيعة "العجم" في بناء السور وعدم مشاركتهم في الحرب ميدانيًا ؟ فمن المنطقي أن من شارك في بناء السور قد شارك في القتال في ساحة المعركة لأن المبدأ واحد، وهو الدفاع عن الأرض. وما يؤكد ذلك هي الوثيقة البريطانية التي تشهد بأن الشهيد المدعو علي دشتي قد قُتل في معركة الجهراء.(٤٧) إذ أنها تشير في إحدى سطور الوثيقة التي سجلت المراسلات فيما بين دار الاعتماد البريطاني في مسقط مع الوكيل البريطاني في الكويت الكولونيل مور More، والمؤرخة في ١٦ مارس من سنة ١٩٢١، على أن "علي دشتي قد قُتل في العام الماضي في معركة الجهراء".(٤٨)

وبهذا الاستشهاد في وثيقة بريطانية لا تبعد أكثر من ستة أشهر عن تاريخ أحداث معركة الجهراء، إذا ما قارنا ما بين تاريخ المعركة والوثيقة، وبشهادة من المراسلات السرية ما بين دار الاعتماد البريطاني في مسقط، ونفس الوكيل البريطاني الذي زعم المؤرخ سيف الشملان أن "العجم" تقدموا له بطلب الحماية، تتضح لنا رؤية بعيدة كل البعد عما ذكرها أصحاب الاتجاه الأول، الذين لم يستندوا إلى دليل حقيقي في دعم زعمهم لموقف الشيعة "العجم" في معركة الجهراء. إذ أن هذا التسجيل في هذه الوثيقة البريطانية لم تكن لرصد أسماء الشهداء في معركة الجهراء، بل جاء ذكر الشهيد المدعو علي دشتي استشهادًا به لقضية ما، فاتضح أنه أستشهد في معركة الجهراء. هذا الاستشهاد أوصل لنا معلومة قيمة تطابق ما ذكره أصحاب الرأي الثالث، وتعاكس ما طرحه لنا أصحاب الرأي الأول. لذا فإن استشهاد شخص من سكان الكويت الشيعة من "العجم" يجعلنا نستنتج أن هناك من شارك من سكان الكويت الشيعة "العجم". مما يرجح مشاركة جزءٍ من سكان الشيعة العرب مثل الحساوية والبحارنة على حد السواء في معركة الجهراء غير الشهيد علي دشتي، كونهم جميعا يدافعون عن أرضهم.

خاتِمَةٌ

أوضحنا في بداية الدراسة أن مفهوم المواطنة في "الثقافة الكويتية" تشكل عند البعض من أبناء الكويت على أساس مفهوم "المواطنة الدستورية"، والبعض الآخر على أساس "المواطنة الفعلية"، وعلى الرغم من أن "المواطنة الدستورية" هي المواطنة الحقيقية التي تسعى لها جميع المجتمعات المدنية المتحضرة، إلا أن "المواطنة الفعلية" أخذت صدى ومساحة أكبر في ذهن الكثير من المواطنين الكويتيين، رغم أنها لا تستند على أسس دستورية في واقعنا العملي. خاصةً وأنها تأثرت باستشهادات تاريخية غير دقيقة كتبها باحثون من الذين لم يكرسوا جهودهم للوصول إلى التحليلات التاريخية الأدق. وهذا بدوره انعكس بالسلب على الساحة الكويتية الاجتماعية والسياسية، لأن الكثير من الكويتيين حتى يومنا هذا يختزلون مفهوم المواطنة على فئة ويستبعدونها على أخرى. جاء هذا الاختزال على أساس أبعاد تاريخية قبل قرابة القرن من الزمن رغم أنها لم تستند على أسس علمية صرفة، وهذا ما حاولنا توضيحه في هذه الدراسة. الأكثر من ذلك أنه أعطيت صكوك "الولاء" و"المواطنة" - وهي مفاهيم لم تكن موجودة في تلك الفترة- لفئة دون الأخرى.

لذا إذا كان معيار المواطنة، لدى الكثير من الكويتيين، هي الحقائق التاريخية التي نقلها بعض المؤرخون أو الباحثون في تاريخ الكويت هي التي يقاس عليها من يوزع له صكوك "الولاء" و"المواطنة" بمفهوميهما الحديث، فإننا وضحنا على أسس علمية وثائقية ووصلنا إلى أن سكان الكويت من الشيعة "العجم" شاركوا في معركة الجهراء ميدانيًا، إلى جانب بناء السور وحماية الكويت من الداخل. لذا فهم "مواطنون كويتيون" بمفهومي المديرس والحاتم منذ حرب الجهراء. أما إذا كان معيار المواطنة هو دستور دولة الكويت الصادر في سنة ١٩٦٢، فالشيعة من ذوي الأصول الفارسية أيضًا مواطنون وفقًا للمادة التاسعة والعشرون من الدستور.

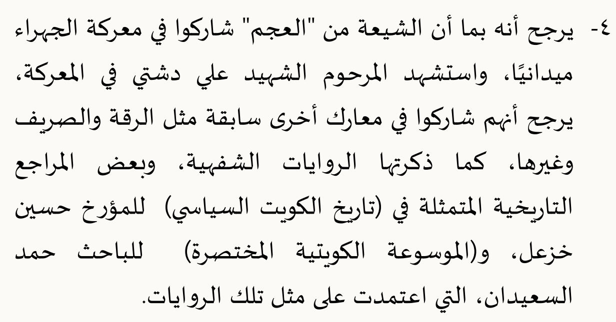
النتائج التي توصلت إليها الدراسة:

١- يرجح أن سكان الكويت من الشيعة ومنهم "العجم" شاركوا في معركة الجهراء الواقعة سنة ١٩٢٠، مثلما شاركوا في بناء السور مع إخوانهم السنة من سكان الكويت، ومثلما قام بعضهم بحراسة مدينة الكويت.

٢- يرجح أن سكان الكويت من الشيعة ومنهم "العجم" انقسموا كإخوانهم من السنة إلى قسمين: القسم الأول بقي في الكويت للدفاع عنها إذا ما تم محاولة اختراقها من قبل الغزاة، والقسم الثاني شارك في ساحة المعركة ميدانيًا.

٣- لم يطلب أي من سكان الكويت سواءً من الطائفة الشيعية، أو السنية، الحماية البريطانية أثناء الحرب، لأنه لم يتم التسجيل بذلك في الوثائق البريطانية من قبل الوكيل البريطاني في الكويت الكولونيل مور More، أو حتى الوكلاء البريطانيين في دائرة منطقة الخليج من جانب، ولأنه لم يذكر مثل تلك المعلومة المغلوطة في أي مصدر آخر عاصر أحداث المعركة من جانب آخر، كما يدعي أصحاب الاتجاه الأول.

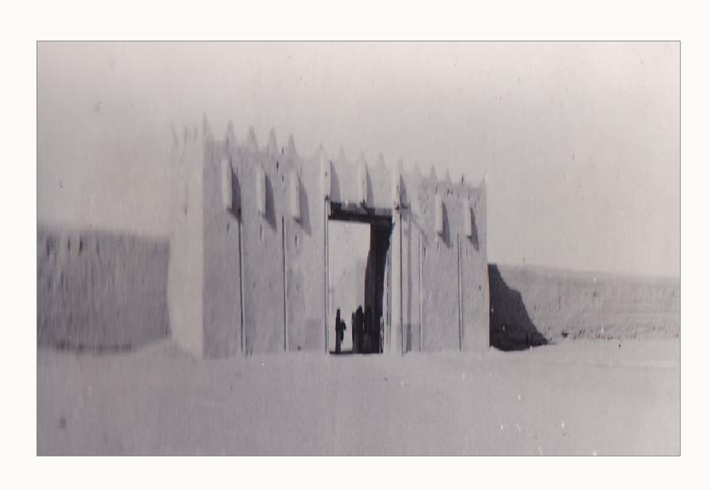
دورية إلكترونية. مُحكَّمة. ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449



٤- يرجح أنه بما أن الشيعة من "العجم" شاركوا في معركة الجهراء ميدانيًا، واستشهد المرحوم الشهيد علي دشتي في المعركة، يرجح أنهم شاركوا في معارك أخرى سابقة مثل الرقة والصريف وغيرها، كما ذكرتها الروايات الشفهية، وبعض المراجع التاريخية المتمثلة في (تاريخ الكويت السياسي) للمؤرخ حسين خزعل، و(الموسوعة الكويتية المختصرة) للباحث حمد السعيدان، التي اعتمدت على مثل تلك الروايات.

٥- هناك الكثير من الأحداث في تاريخ الكويت يجب إعادة سردها تاريخيًا من جديد، والتحقق منها على أسس علمية لعدم هضم حق أي مجموعة من مكونات المجتمع الكويتي، وللإسهام في زيادة المعرفة التاريخية العلمية للأجيال الحاضرة والقادمة، خاصةً مع ظهور الكثير من الوثائق الأهلية والوثائق السرية المتعددة اللغات في المحفوظات الغربية التي سجلت تاريخ الكويت بجوانبه المختلفة.

الملاحق



صورة رقم (١)

سور الكويت (بوابة الجهراء)

من الأرشيف الشخصي لزهرة ديكسون - المملكة المتحدة



صورة رقم (٢)

دار الاعتماد البريطاني

من الأرشيف الشخصي لزهرة ديكسون - المملكة المتحدة

دورية إلكترونية .مُحكَّمة .ربع سنوية
ISSN: 2090 – 0449

الهوامش:

(١) انظر: المادة التاسعة والعشرون من **دستور الكويت** في الموقع الرسمي لمجلس الأمة الكويتي، قسم دستور دولة الكويت، الباب الثالث، والمتوفر في الموقع: (*http://kna.kw/clt/run.asp?id=6*)

(٢) كلمة "عيمي" جمعها "عيم" كما تنطق في اللهجة الكويتية، هي مصطلح ثقافي رائج حتى الآن بين الكويتيين. يرادف في اللفظ مع بعض التحويل بسبب اللهجة باللغة العربية الفصحى كلمة "العجم"، ولكن يختلف معه في المعنى. فتعريف "العيم" في "الثقافة الكويتية" يختلف من مجموعة إلى أخرى. إذ يرى الكويتيون الشيعة من ذوي الأصول الفارسية، وكذلك الكويتيون الشيعة من ذوي الأصول العربية (مثل الحساوية والبحارنة) أن هذه الكلمة تشير إلى جميع الأسر الكويتية التي هاجر آباؤهم وأجدادهم من القرى والمدن الواقعة في بر فارس، سواءً كانت هذه الأسر من الطائفة السنية أم الشيعية. بينما يرى الكثير من الكويتيين من الطائفة السنية أن مفهوم "العيم" يشار إلى جميع الأسر الكويتية الشيعية فقط سواءً كانت أصول أجدادهم عربية أم فارسية. لذا فهم يعتبرون أن الأسر الكويتية الشيعية التي هاجر أجدادهم من البحرين ومنطقة الإحساء أيضًا من "العيم"، رغم أنهم في حقيقة الأمر عربًا. لذا فإن معيار تعريف مفهوم "العيم" عند الكويتيين الشيعة هو العامل العرقي، بينما يتخذ الكثير من الكويتيين السنة العامل المذهبي معيارًا لتعريف "العيم".

والدليل على ذلك أن الكثير من الكويتيين من الطائفة السنية لا يعتبرون بعضًا من الأسر الكويتية السنية التي قدمت من بر فارس على أنهم من "العيم"، والتي منها أسر مثل: العوضي، والبستكي، والفودري، والكندري، والقبندي، وكنوكوني وغيرهم، رغم تطابق أسماء بعضٍ من تلك العوائل مع أسماء المدن والقرى التي هاجروا منها، ورغم أن أصول أجدادهم من بر فارس. كما ظل الكثير منهم عبر أجيال متعاقبة محتفظين بممارسة اللغة الفارسية التي ورثوها عن أجدادهم جيلاً تلو الآخر. لكن العاملَين الاجتماعي والسياسي اللذين ساعدا في تشكيل مفهوم "العيم" عند الكويتيون السنة في المجتمع الكويتي، هما السببان الرئيسيان في اختزال مفهوم "العيم" على الكويتيين من الطائفة الشيعية. لذلك نجد أن كثيرًا من العوائل الكويتية السنية من "العيم" يحاولون نكران انتماء أجدادهم التاريخي لبلاد فارس لأنها تمثل دولة شيعية، مما يترتب عليه أن يصنفوا "ثقافيًا" في الكويت على أنهم أقل درجة اجتماعيًا من بقية المواطنين، أي مواطنون من الدرجة الثانية وذلك لأنهم ليسوا عربًا.

لذلك يلاحظ: أن الكثير منهم يحاولون سبغ أنفسهم على أنهم عربًا، وأن أصول أجدادهم التاريخية هي من شبه الجزيرة، وأن آباءهم اضطروا للهجرة إلى سواحل فارس في فترة من الفترات التاريخية لعوامل إما اقتصادية أو سياسية أو اجتماعية. في حين يفتخر البعض من العوائل السنية من "العيم" على أن أجدادهم قدموا من بر فارس ولا ينكرون ذلك أبدًا. كذلك الأمر ينطبق على بعض العوائل الكويتية الشيعية من ذوي الأصول الفارسية "العيم" في محاولة المراوغة في تحديد أصولهم العرقية، فمنهم مَن ينكر أن أصوله من بر فارس، ومنهم مَن يفتخر بذلك. أما مصطلح "عجمي" أو "الأعجمي" باللغة العربية الفصحى فهو عبارة عن مصطلح يشير إلى الشخص الذي لا يتحدث اللغة العربية الفصحى، فيقال لسانه أعجمي أي غير عربي. وعلى ذلك فإنه إذا أخذنا هذا التعريف بعين الاعتبار، يعتبر جميع الأشخاص الذين يتحدثون لغات أخرى غير اللغة العربية "عجمًا". وعلى ذلك فإن هذا التعريف (وفقًا للغة العربية الفصحى) يجب أن لا يشار فقط إلى الكويتيين من ذوي الأصول الفارسية كما شكلتها "الثقافة الكويتية"، بل يجب أن يشار به إلى جميع الأشخاص الذين لا يجيدون التحدث باللغة العربية الفصحى دون النظر إلى انتماءاتهم العرقية أو المذهبية. للاطلاع على معني مصطلح "عجم" باللغة العربية أنظر: إبراهيم مصطفى، أحمد الزيات، وآخرون، **المعجم الوسيط**، الجزء الأول والثاني، ط ٢، المكتبة الاسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، ص ٦٠٩. وللنظر: إلى مفهوم "العيم" وفق "الثقافة الكويتية"، أنظر:

Batoul Hassan, *"Ideology, Identity, and Linguistic Capital: A Sociolinguistic Investigation of Language Shift among the Ajam of Kuwait,"* (Ph. D. Diss., University of Essex, 2008), p. 26-27.

(٣) أثناء الحقبة التاريخية للمعركة لم تكن هناك إشارة لمصطلح "الشيعة" بين سكان الكويت، وفقًا للوثائق البريطانية والأهلية والسبب في ذلك يبدو لعدم وجود التفرقة الطائفية بين جميع سكان الكويت آنذاك. ولكن اضطررنا لاستخدام هذا المصطلح في هذه الدراسة للتدليل والتوضيح فقط.

(٤) ذكرت تفاصيل معركة الجهراء في **الوثائق البريطانية في السجل العام لحكومة الهند** Indian Office Records في ملفات رئيسية منها ما يلي:

IOR R/15/1/522
IOR R/15/5/105
IOR R/15/5/100
IOR R/15/2/39

(٥) سيف الشملان، **من تاريخ الكويت**، ط ٢، منشورات ذات السلاسل، الكويت، ١٩٨٦، ص ١٩٢.

(٦) الشملان، المرجع السابق، ص ١٩٢.

(٧) عبدالله الحاتم، **من هنا بدأت الكويت**، ط ٢، مطبعة دار القبس، الكويت، ١٩٨٠، ص ٥٩.

(٨) فلاح مديرس، **الحركة الشيعية في الكويت**، ط ١، دار قرطاس للنشر، الكويت، ١٩٩٩، ص ١١.

(٩) مديرس، المرجع السابق، ص ٥٣.

(١٠) تستخدم كلمة "الحساوية" ثقافيًا بين جميع الكويتيين للإشارة إلى الأسر الكويتية الشيعية التي هاجر أجدادهم من الإحساء إلى الكويت ما بين نهاية القرن الثامن عشر حتى الربع الثاني من القرن العشرين. للاطلاع على أسباب هجرة أجداد الحساوية من الإحساء إلى الكويت ومناطق أخرى في الخليج، انظر: حمزة الحسن، **الشيعة في المملكة العربية السعودية: العهد التركي ١٨٧١ – ١٩٣١**، الجزء الأول، ط ١، دار الساقي، بيروت، ٢٠١٠، ص ٣٠- ٧٤ ؛ يوسف سعادة، **القوى السياسية في كوت الإحساء ودورها في تشكيل الأحداث في منطقة الخليج**، ط ١، المجموعة الدولية، الكويت، ١٩٩٧، ص ٧٠ – ٨٢، وأيضًا:

Laurence Louër. ***Transnational Shia Politics: Religious and Political Networks in the Gulf***. New York: Columbia University Press, 2008, pp.47-49.

(١١) حسين خزعل، **تاريخ الكويت السياسي**، ج ٤، دار الكتب، بيروت، ١٩٦٢، ص ٢٦٥ - ٢٦٦.

(١٢) خزعل، المرجع السابق، ص ٢٦٥ - ٢٦٦.

(١٣) عبد المحسن جمال، **لمحات من تاريخ الشيعة في الكويت: من نشأة الكويت إلى الاستقلال**، دار النبأ للنشر، الكويت، ٢٠٠٥، ص ٥٠ - ٥٣.

(١٤) محمد جمال، **لقاء مع التاريخ: مقابلات أجراها المؤلف مع المرحوم الحاج إسماعيل علي إسماعيل جمال**، ط ١، الكويت، ٢٠١٢، ص ٢٦٤-٢٦٥.

(١٥) خزعل، مرجع السابق، ص ٢٦٥ - ٢٦٦، وعبد المحسن جمال، مرجع سابق، ص ٥٠ - ٥٣.

(١٦) **مقابلة** أجراها المؤلف **مع المرحوم محمد علي عبد النبي شمساه**، في ٦ من أغسطس سنة ٢٠٠٩؛ **مقابلة** أجراها المؤلف **مع قاسم حبيب أبل عبد الرحيم**، في ٤ أغسطس سنة ٢٠٠٩؛ **مقابلة** أجراها المؤلف **مع جاسم عباس رضا أشكناني**، في ٢٦ جولاي سنة ٢٠٠٩؛ **مقابلة** أجراها

المؤلف **مع عباس جوهر حيات**، في ٢ جولاي سنة ٢٠٠٩؛ **ومقابلة** أجراها المؤلف **مع صفر علي صفر**، في ٢٢ ديسمبر سنة ٢٠١٠.

(١٧) انظر: الجزء الأول والثاني من **وثائق السجل العام** المحتفظة في قسم الوثائق في **مكتبة الديوان الأميري** في الكويت. حيث وردت مصطلحات مثل "العجم"، و "رعايانا"، و"أهالي الكويت"، و"شمر"، و"ظفير"، في بعض الخطابات السياسية ما بين حكام الكويت ابتداءً من عهد الشيخ مبارك الصباح في سنة ١٨٩٦، حتى منتصف عهد الشيخ أحمد الجابر. للنظر لبعض المصطلحات راجع: **وثائق السجل العام** الجزء الأول، وثيقة رقم 193/1، ووثيقة رقم 139/1، ووثيقة رقم 57/1، ووثيقة رقم 32/1، ووثيقة رقم 24/3. ووثائق السجل العام الجزء الثاني، وثيقة رقم 157/2، ووثيقة رقم 212/2. كذلك **الوثائق البريطانية** توضح في ملفات كثيرة ورود مثل تلك المصطلحات في ملف:

IOR R/15/5/89

(١٨) انظر: ملف IOR R/15/5/89 في **سجلات مكتب الهند** Indian Office Records في قسم Asian and African Studies في المكتبة البريطانية.

(19) Jill Crystal. ***Oil and Politics in the Gulf: Rulers and Merchants in Kuwait and Qatar***. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 79.

(٢٠) توجد الكثير من نماذج من شهادة Certificate of Identity محفوظة في الكثير من ملفات مكتب سجلات الهند. ومن الممكن الاطلاع على أحد النماذج في ملف: (IOR R/15/5/202)

(٢١) انظر: قسم معركة الجهراء في مؤلف عبد العزيز الرشيد، **تاريخ الكويت**، منشورات دار مكتبة الحياة، طبعة منقحة، بيروت، ١٩٧٨، ص ٢٥٤ - ٢٦٤.

(22) From J.C. More P.A. of Kuwait to the Secretary to H.B. the High Commissioner for Iraq, Baghdad, No. 206-C, 4th December 1921, p.36. IOR R/15/1/303.

(23) Ibid.

(24) Report by Shakespeare P.A. of Kuwait, 13 January 1913, p.184. IOR R/15/5/51; Extract from Bahrain News for the period 24th December 1912 to 6th January 1913, p. 183. IOR R/15/5/51.

(٢٥) إبراهيم مصطفى وأحمد الزيات وآخرون، **المعجم الوسيط**، مرجع سابق، ص ٣٨٢.

(٢٦) هاجرت الكثير من العوائل الشيعية سواءً من "العجم" أو العرب من مواطنهم الأم مثل جنوب بلاد فارس، وجنوب بلاد النهرين (جنوب العراق حاليًا) والبحرين والإحساء إلى الكويت منذ الربع الأخير من القرن الثامن عشر، وفقًا للروايات الشفهية وبعض المصادر والمراجع التاريخية. إذ تشير بعض الوثائق الأهلية منها "العدسانيات" لبعض الأسر الشيعية، مثل عائلتي القطان والخباز، وجود أجدادهما في بدايات النصف الثاني من القرن التاسع عشر. استمرت هذه الموجات من الهجرات المتعاقبة بشكل أكبر في الربع الأخير من القرن التاسع عشر حتى النصف الأول من القرن العشرين. إذ ارتبطت تلك الهجرات بنظرية الهجرات المتمثلة في عاملي "الجذب والطرد"، والتي نتجت عن القلاقل السياسية والظروف الاجتماعية والعوامل الاقتصادية المحيطة في المنطقة. كما تثبت الوثائق العدسانية الخاصة بعائلة الخباز وعائلة القطان، والتي حصل عليها المؤلف من الأستاذ/ محمد عبد الهادي جمال، والسيد عباس القطان، وجود أجدادهما في الكويت -على أقل تقدير- في الفترة التي كتبت فيها الوثائق وثيقة عدسانية كتبها محمد بن عبد الله العدساني لحاملها عيسى بن عبد العزيز القطان المؤرخة في ٢٥ من شعبان لسنة ١٢٧٦ هجري (١٨٦٠ ميلادي تقريبًا) ووثيقة عدسانية كتبها محمد عبد الله العدساني لحاملها حسن عبد الرضا الخباز المؤرخة في ١٥ من صفر لسنة ١٢٨٢ هجري (١٨٦٥ ميلادي تقريبًا). للاطلاع بشكل أوسع عن أسباب هجرة العوائل الشيعية "العجم" من منطقة جنوب غرب بلاد فارس إلى الكويت فيما بين نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، انظر:

Mohammad Alhabib, "***The Shia Migration from Southwestern Iran to Kuwait: Push-Pull Factors during the Late Nineteenth and Early Twentieth Centuries***," (MA. Thesis., Georgia State University, 2010).

(٢٧) لعب التجار الشيعة من أهل الكويت سواءً من العرب أم "العجم"، إلى جانب إخوانهم التجار السنة، دورًا مهما لإنعاش الكويت اقتصاديًا من خلال علاقاتهم التجارية على مستوى النطاقين الإقليمي والعالمي. فساهموا في تأسيس نظام اقتصادي متكامل منذ المراحل المبكرة لتاريخ الكويت حتى مرحلة تأسيس دولة الكويت في سنة ١٩٦١. كان من ضمن هؤلاء التجار الشيعة عبدالكريم أبل، وابنه أحمد أبل، ونجف بن غالب وأخوه عبد الحسين ما تقي، ومحمد حسين بهبهاني، وابنه يوسف الملقب بيوسف شيرين، ومحمد علي معرفي وابنه إسماعيل، وعبد الله محمد المتروك، وابنه محمد، وغيرهم. لمعرفة المزيد عن دور هؤلاء التجار أنظر: إلى المقالات التي نشرها المؤلف في جريدة القبس الكويتية في عدد ١٤٠٣٩، الجمعة ٢٤ يونيو ٢٠١٢، ص ٢١، وعدد ١٣٨٩٧، الثلاثاء ٧ فبراير ٢٠١٢، ص ١٨، وعدد ١٤٠٩٠، الأحد ١٩ أغسطس ٢٠١٢، ص ٦ ؛ وعدد ١٤١٥٤، الأربعاء ٢٤ اكتوبر ٢٠١٢، ص ١٢.

(٢٨) في أوائل القرن العشرين اشترى التاجر الحاج محمد حسين بن نصر الله معرفي، والذي يعتبر مؤسس حسينية معرفي، ثلاث منازل كبيرة المساحة في منطقة شرق، الواقعة شرق مدينة الكويت، وقام بتحويلها إلى حسينية سُميت باسم عائلة معرفي، لتكون بذلك أول حسينية رسمية أسست في تاريخ الكويت يمارس سكان الكويت من الشيعة طقوسهم الدينية فيها. **مقابلة** أجراها المؤلف **مع موسى جعفر محمد حسين نصر الله معرفي**، في ٢٥ ديسمبر عام ٢٠١١.

(29) From the News Agent of Kuwait to the P.R. of the Gulf, 16 December 1901, p. 403. IOR R/15/1/474.

(٣٠) لمزيد من التفاصيل عن دور رجالات عائلتي معرفي وماتقي في تهريب السلاح للشيخ مبارك الصباح انظر: **جريدة القبس الكويتية**، عدد ١٣٨٩٧، الثلاثاء ٧ فبراير ٢٠١٢، ص ١٨.

(٣١) أطلقت كلمة "خان بهادر" على بعض أفراد سكان الكويت من ضمنهم المسؤولين والإداريين والعاملين في النظام الإداري للمشيخة كلقبٍ تقديرًا وامتنانًا لهم نظير الأعمال التي قاموا بها لصالح المشيخة. كان منهم عبد اللطيف عبد الجليل مدير الجمارك والشاعر ملا عابدين، وسكرتير المشيخة الملا صالح، كما تشير الوثائق البريطانية. يرى المؤرخ محمد إبراهيم الشيباني أن أصول "خان بهادر" ملا صالح ترجع إلى القبيلة العربية قبيلة عنزة معتمدًا بذلك على أحد المراجع وليس المصادر التاريخية. بينما توضح أربع وثائق بريطانية معاصرة أن أصوله كانت فارسية وأنه من المذهب الشيعي. ويعتقد أنه في مرحلة لاحقة من تاريخ الكويت اعتنق الملا صالح، أو ولده عبدالله المذهب السني. والسبب وراء هذا الاستنتاج أن أحفادهم مازالوا يعيشون في الكويت وهم ينتمون إلى الطائفة السنية. للمزيد حول رأي الشيباني راجع: محمد الشيباني، **من تاريخ الكويت: سكرتير الحكومة الملا**، ط ١، مركز المخطوطات والتراث والوثائق، الكويت، ٢٠٠٣،

ISSN: 2090 – 0449 دورية إلكترونية .مُحكَّمة .ربع سنوية

ص ٩، ١٢. وللنظر للوثائق البريطانية التي توضح أن خان بهادر ملا صالح شيعي المذهب من الأصول الفارسية راجع:

Kuwait Intelligence Summery. No.15/1938, from 1st August to 15th August 1938, p. 510. IOR L/P&S/12/3758; From P.A. of Kuwait to P.R. at Bahrain. No. 264, 13th August 1938, p. 153. IOR R/15/1/468; From P.A. Kuwait to British Consul Bushire, Bahrain, 21st September 1938, p.16. IOR R/15/1/548, and Office of the P.R. in the Persian Gulf, camp Kuwait. No. c/806, 19th October 1938, p. 259. IOR R/15/5/205.

(٣٢) انظر: **جريدة القبس الكويتية**، عدد ١٤٠٣٩، الجمعة ٢٤ يونيو ٢٠١٢، ص ٢١، وأيضًا الملف الاتي في **مكتب سجلات الهند**: (IOR R/15/5/179, pp, 191, 223)

(33) Extracts from Kuwait news for week ending 31st August 1910, p. 184. IOR R/15/5/18.

(34) From Political Agency of Kuwait to the Civil Commissioner of Baghdad. No. 130c, 19th September 1918, pp. 60-62. IOR R/15/1/513.

(35) Extract of applications for British Nationality received up to 20th September, p. 215. IOR R/15/5/205 and Office of the P.R. in the Persian Gulf, camp, Kuwait. No. c/806, 19th October 1938, pp. 258-263. IOR R/15/5/205.

(36) Consult the same file, IOR R/15/5/205, pp. 243, 245, 246.

(37) Extract of applications for British Nationality received up to 20th September, , p. 215. IOR R/15/5/205 and Office of the P.R. in the Persian Gulf, camp, Kuwait. No. c/806, 19th October 1938, pp. 258-263. IOR R/15/5/205.

(38) From T.C. Fowle, Office of the P.R. of the Persian Gulf, camp Kuwait, to J.P. Gibson Esquire, the Indian Office, London. No. c/806, 19th October 1938, pp. 258-263. IOR R/15/5/205.

(39) From P.A. Kuwait to British Consul, Bushire, Bahrain. No. c-303, 21th September 1938, pp.16-17. IOR R/15/1/548.

(40) Political Agency, Kuwait. '*Kuwait Situation*'. No. c/131, 19th March 1938, p. 337. IOR L/P&S/12/3894A.

(٤١) قدم سكان البحرين والإحساء من الشيعة عرائض وشكاوي وطلبات للحماية البريطانية في فترات تاريخية متفاوتة نتيجة لسياسة الطائفية والظلم الذي تعرضوا له، إما من بعض أفراد الأسر الحاكمة في مناطقهم، أو من بعض القبائل العربية. لمزيد من الاطلاع على الشكاوي والعرائض وطلبات الحماية، أنظر: الوثائق البريطانية في ملفات مكتب سجلات الهند مثل:

IOR R/15/2/176
IOR R/15/2/86
IOR R/15/2/31

(٤٢) انظر: ملفات Slaves Trade المحفوظة في **مكتب سجلات الهند** Indian Office Records.

(٤٣) أوعزت الباحثة مضاوي الرشيد في دراسة لها على أن أحد أسباب نجاح ابن سعود في تأسيس الدولة السعودية الثالثة (١٩٠٢-١٩٣٢) يعود إلى دور "المطاوعة" كحركة تثقيفية لترسيخ مبادئ العقيدة الوهابية، ودور "الإخوان" كجيش نظامي مهيّ للتعبة العسكرية من أجل التوسع السعودي في منطقة شبه الجزيرة العربية. للاطلاع على دور "المطاوعة" و"الإخوان" في المساهمة في بناء الدولة السعودية الثالثة أنظر:

Madawi Al-Rasheed. ***A History of Saudi Arabia***. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, pp.39, 49-62.

(٤٤) للاطلاع على تفاصيل الاضطهاد (الوهابي - السعودي) الذي تعرض له الشيعة في الإحساء من وجهة نظر الوهابيين انظر: حسين ابن غنام، **تاريخ نجد**، تحقيق ناصر الدين سعد، ط ٤ ، دار الشروق ، بيروت والقاهرة، ١٩٩٤، ص ٢٢، ١٢٢-١٢٣، ١٥٩، ١٧١ -١٧٣، ١٧٩، ١٨٤-١٨٦، ١٩١-١٩٣ وعثمان ابن بشر، **عنوان المجد في تاريخ نجد**، تحقيق عبدالرحمن الشيخ، ط ٤، دار الملك عبدالعزيز، الرياض، ١٩٨٢، ص ١٢٧-١٢٨، ١٦٨، ١٧٨، ٢٠٢، ٢٠٤-٢٠٥، ٢١٦-٢١٧، ٢٥٢-٢٥٣. وللاطلاع إلى نفس الصورة من وجهة نظر بريطانية، انظر في بعض ملفات **مكتب سجلات الهند** Indian Office Records مثل :

IOR R/15/2/31
IOR R/15/2/36

(٤٥) لمزيد من الاطلاع حول أحداث المجلس التشريعي والتي من ضمنها طلبات البعض من جهة المعارضة لضم الكويت للعراق، ومحاولة بعض أعضاء نفس الجهة للحصول على "الجنسية العراقية" راجع الملفات التالية:

IOR R/15/5/206
IOR L/P&S/12/3758

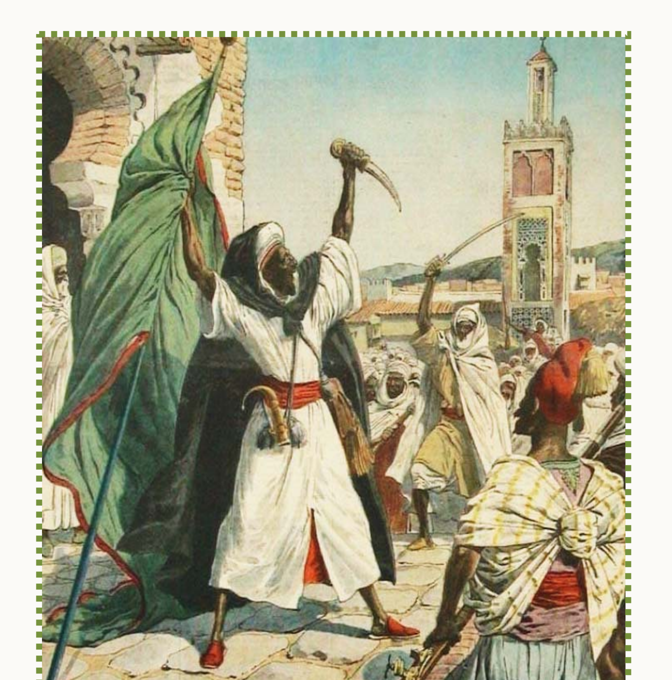
(٤٦) عبدالله الغنيم، **وثائق بناء سور الكويت الثالث من أوراق المرحوم أحمد محمد صالح الحميضي**، رسالة الكويت، مركز البحوث والدراسات الكويتية، عدد ٤٠، أكتوبر ٢٠١٢.

(٤٧) تعتبر عائلة دشتي من العوائل الشيعية من ذوي الأصول الفارسية، والتي هاجر أجدادها من منطقة دشت الواقعة في دشتسان من إقليم فارس من جنوب غرب إيران. لهذا لقبوا بعائلة دشتي وهي للإشارة لاسم المنطقة التي قدموا منها.

(48) From Political Agency & Consulate, Muscat to J. More P.A. Kuwait, 16th March 1921, p. 106. IOR R/15/5/20.

دورية إلكترونية .مُحكّمة .ربع سنوية
ISSN: 2090 – 0449





الموقف الأمريكي من فرض الحماية الفرنسية على المغرب



محمد مزيان

باحث دكتوراه تاريخ العلاقات الأمريكية المغربية

أستاذ التعليم الثانوي التأهيلي

فاس – المملكة المغربية

الاستشهاد المرجعي بالمقال:

محمد مزيان، الموقف الأمريكي من فرض الحماية الفرنسية على المغرب.- دورية كان التاريخية.- العدد التاسع عشر؛ مارس ٢٠١٣. ص ٢٤ – ٣١.

www.kanhistorique.org ISSN: 2090 - 0449

كان التاريخية: رقمية الموطن .. عربية الهوية .. عالمية الأداء

مُلَخّصْ

عقب وفاة أحمد بن موسى الملقب باسم ابا احماد، واجه السلطان المولى عبد العزيز عدة مشاكل منها؛ أزمة مالية حادة تمثلت في فراغ خزينة الدولة، وارتفاع النفقات، بالإضافة إلى ثورات في بعض المناطق، فاضطر المغرب إلى الاقتراض من الدول الأوربية بشروط مجحفة. ومن ناحية أخرى عقدت فرنسا صفقات استعمارية مع كل من إيطاليا وبريطانيا وإسبانيا، مما أثار معارضة ألمانيا، وبالتالي انعقد مؤتمر الجزيرة الخضراء (الخزيرات) سنة ١٩٠٦ الذي اتخذ عدة قرارات من أبرزها الاعتراف لفرنسا وإسبانيا بحق التصرف في المغرب، وإنشاء بنك المغرب الذي أسندت إدارته لبنك باريس، وإقرار الحرية والمساواة الاقتصادية للدول الغربية في المغرب، والسماح للأجانب بشراء الممتلكات، وإلزام الدولة المغربية بتشييد شبكة حديثة للمواصلات. وقد حاول السلطان المولى عبد العزيز تطبيق مقتضيات مؤتمر الجزيرة الخضراء، فقام علماء فاس بإبعاده سنة ١٩٠٨ وتعيين مكانه أخيه المولى عبد الحفيظ. لكن هذا الأخير لم يستطع بدوره التصدي للأطماع الأجنبية، فكانت النتيجة أنه تم التوقيع على معاهدة الحماية الفرنسية في ٣٠ مارس ١٩١٢ التي نصت على قيام الاستعمار الفرنسي بإصلاحات إدارية واقتصادية ومالية وعسكرية وقضائية وتعليمية، وتعيين المقيم العام الفرنسي، والسماح لفرنسا بالاحتلال العسكري للمغرب، والحفاظ على سيادة السلطان والعقيدة الإسلامية. واتفقت فرنسا مع إسبانيا على إجراءات تنفيذ الحماية في منطقة الاحتلال الإسباني شمال المغرب ووضع طنجة تحت النفوذ الدولي. ويتناول هذا المقال الموقف الأمريكي من فرض الحماية الفرنسية على المغرب من خلال محورين رئيسين هما؛ الاعتراف الأمريكي المتأخر بالحماية الفرنسية، ونظام الامتيازات الأمريكية في المغرب في ظل الحماية الفرنسية.

مُقَدِّمَة

ضمنت فرنسا بعد توقيع اتفاقية ١٩١١ مع ألمانيا، إطلاق يدها وسيطرتها على المغرب مقابل سيطرة ألمانيا على الكونغو، إذ نظم الاتفاق مجموعة من الضمانات المحددة والواضحة وهي إقامة الحماية على الإمبراطورية الشريفة وضمان إقامة الأمن في المغرب بتعاون مع المخزن وإدخال مجموعة من الإصلاحات المالية. وبذلك تم إقرار سلام عالمي ومشرف حافظ على الكرامة والحقوق والمصالح الضرورية لفرنسا حسب جوزيف كايو.[1] غير أن الولايات المتحدة ظلت دائمًا متشبثة بحقوقها ووضعها الاعتباري في المغرب ورفضت الانخراط في هذه التسويات إذ عملت على توجيه العمل السياسي ليكون في خدمة البعد الاقتصادي، وكان لذلك أثر واضح على مواقفها من التنافس الاستعماري حول المغرب. فهل ستواصل نهج نفس الأسلوب بعد توقيع معاهدة الحماية؟ وما تجليات العلاقات الفرنسية الأمريكية في المغرب خلال هذه المرحلة؟

أولاً: الاعتراف الأمريكي المتأخر بالحماية الفرنسية

نهجت الولايات المتحدة الأمريكية بعد توقيع معاهدة الحماية الفرنسية على المغرب في ٣٠ مارس ١٩١٢ أسلوبًا فاجأ فرنسا وخيب أملها. إذ استمرت واشنطن بالتمسك في منطقة النفوذ الفرنسية بحقوقها المستخلصة من الاتفاقيات الموقعة مع المغرب رغم اعترافها بالحماية الفرنسية على تونس إثر اتفاق ١٥ مارس ١٩٠٤، كما أعطت أوامر محددة لكوميري بالتعاون الوثيق مع زميله الفرنسي من أجل ضمان الحرية الدينية لليهود المغاربة.(٢)

من المعلوم أنه غداة انفراد فرنسا بالمغرب، وزعت نسخ من معاهدة الحماية الموقعة من طرف الحكومة الشريفة على مختلف القوى الموقعة على ميثاق الجزيرة الخضراء، فأعطت الدول الأوربية موافقتها أواخر سنة ١٩١٢ وبداية ١٩١٣، بينما أظهرت الولايات المتحدة الأمريكية عدم الاكتراث، إذ لم تبعث أي جواب. رغم المحاولات التي قام بها السفير الفرنسي في واشنطن "جيسران" منذ توقيع الاتفاقية الفرنسية الألمانية لسنة ١٩١١، لإقناع حكومة واشنطن بالمصادقة على معاهدة الحماية، إذ بعث برسالة إلى الحكومة الأمريكية(٣) يعبر فيها عن تعهد الحكومة الفرنسية بالحفاظ على حرية التجارة التي نصت عليها الاتفاقيات السابقة، وعدم التواطؤ بخصوص المساواة في فرض الضرائب على البضائع ورسوم الواردات أو الضرائب الأخرى، أو القيام بسحبها من رسوم النقل بالسكة الحديدية أو أي وسيلة أخرى. كما التزمت الحكومة الفرنسية رفقة الحكومة المغربية بتفادي أي تفضيل في التعامل بين مواطنيها ورعايا الدول الأخرى، وكذا ضمان مشاركتهم في شروط جيدة وعادلة من أجل الحصول على الصفقات العمومية والاعتمادات المادية اللازمة؛ ولقناعة فرنسا بأن تطلعات حكومة الولايات المتحدة الأمريكية لا تتجاوز تطوير المصالح الاقتصادية لرعاياها في المغرب، كما تم التأكيد عليه دائمًا من طرف السلطات العليا للبلد، وقد سبق له أن قام بلفت نظر كاتب الدولة في الخارجية إلى ذلك. ومن ثم فالحكومة تتمنى أن يحظى هذا الاتفاق الذي يمنح أقصى الضمانات من أجل ملاحظة المصالح المذكورة بانضمام الحكومة الفيدرالية إليه.(٤)

الجواب على هذه المراسلة كان في ١٥ دجنبر (ديسمبر) من نفس السنة، مبرزًا رفض الولايات المتحدة الأمريكية من إبداء موقفها بالقبول أو الرفض لهذا الجانب أو ذاك بالنسبة للاتفاق الفرنسي الألماني بخصوص المغرب، نظرًا لكونه يحمل صبغة سياسية، أما بخصوص انضمام الولايات المتحدة الأمريكية للقرارات الاقتصادية لهذا الاتفاق فأكد أنه لا يمكن إدخال أي تعديلات على الأوفاق الموقعة مع المغرب لأن الدستور الأمريكي لا يمنح هذا الحق إلا بموافقة مجلس الشيوخ. وعلى الرغم من ذلك فإن الولايات المتحدة الأمريكية ستكون مستعدة حينما يحين الوقت للدخول في مفاوضات بهدف إدخال إجراءات جديدة تتلاءم مع التغير الذي تعرفه حقوقها خارج الحدود، وحقوق المحميين في المغرب على الشكل الذي يقترحه الاتفاق الفرنسي الألماني، وبشكل عام الموافقة على مبادئ وبنود هذا الاتفاق التي تنص على ضمان مصالحها التجارية وامتيازاتها وبالشكل الذي تضمنه لها الاتفاقيات الأخرى.(٥)

البين أن جواب حكومة واشنطن كان خاليًا من كل دبلوماسية، بل ركز على ضرورة حماية امتيازات الدولة الأمريكية إذ ألحت على أن: "أي اتفاق بين الدول الأوروبية بشأن المغرب يجب ألا يتجاهل حقوق وامتيازات الولايات المتحدة الأمريكية الممنوحة لها بموجب العديد من الاتفاقيات مع الحفاظ على روح الوفاق والصداقة والتعاون الذي قام منذ البداية مع فرنسا". وأضاف الجواب: إنه ما دام الأمر يتعلق بتغيير بعض بنود اتفاقية قائمة فإن الأمر يتطلب موافقة مجلس الشيوخ.(٦) لذلك لم تصل المراسلات بين جيسران (Jusserand)، وكاتب الدولة نوكس (Knox) إلى حد إقناع الولايات المتحدة الأمريكية بتعديل الاتفاقية رغم تأكيد "جيسران" على أن الإصلاحات التي تنوي سلطات الحماية إدخالها إلى المغرب لن تضر بالمصالح الاقتصادية الأمريكية بل ستعمل على احترامها وتقويتها.(٧) إلا أن الحكومة الفيدرالية كانت تنتظر الوقت المناسب حسب "نوكس" لإجراء تعديلات على المعاهدة القائمة التي تتجاوز الحدود الإقليمية، في حين أن الامتيازات التي تتمتع بها الولايات المتحدة بموجب المعاهدات القائمة يجب الحفاظ عليها.(٨)

أرسلت فرنسا مرة ثانية نسخة من معاهدة الحماية في ٨ يناير ١٩١٣ إلى "نوكس" وطالبته بالموافقة عليها.(٩) إلا أنه صرح في رده بتاريخ ٢٢ يناير من السنة نفسها، أنه بعد دراسة دقيقة لمعاهدة الحماية المغربية الفرنسية، ارتأت الحكومة أن تحصل على تفاصيل كافية تسمح لها بالموافقة على هذه الاتفاقية التي تخول الحكم لفرنسا. فإذا قامت بإعطاء بعض الضمانات على أن الحقوق والمصالح الأمريكية في المغرب سيتم الحفاظ عليها طبقًا للاتفاقيات السابقة وستحصل على نفس الاعتبار كما كانت في الماضي، فإن الحكومة الفيدرالية على استعداد لإبداء رأيها في الإصلاحات التي تنوي الحكومة الفرنسية إدخالها إلى المغرب كما تنص على ذلك المعاهدة.(١٠)

ظلت كتابة الدولة تردد أن ممثليها الدبلوماسيين سيواصلون حضورهم ومهامهم في المغرب إلى أن يتم توقيع اتفاقية بين الدولتين تحمي حقوقها التجارية وتمنحها امتيازات أخرى. وبذلك لم يتمكن "جيسران" من إقناع حكومة واشنطن بالاعتراف بالحماية الفرنسية على المغرب كما فعلت حكومة روسيا وإيطاليا والسويد وإنجلترا، فكان لا بد من انتظار اندلاع الحرب العالمية الأولى ومرور ثلاث سنوات من القتال.

استمرت الولايات المتحدة الأمريكية في نهج سياسة الترقب والانتظار إلى حدود سنة ١٩١٧، حيث بدأ يظهر بعض التغير في المواقف خاصة وأن السنوات التي سبقتها عرفت نسف مجموعة من السفن من طرف الغواصات الألمانية، من ذلك مثلاً ما تعرضت له سفينة "Usitania" في ٥ مايو ١٩١٥ ومقتل مائة أمريكي. لذلك

لجأت الحكومة الأمريكية للحلفاء من أجل القضاء على قوى الشر وتفكيك الإمبراطوريات المركزية. إذ بادرت واشنطن إلى إظهار حسن نواياه تجاه فرنسا وكان أول إجراء في هذا الاتجاه هو الاعتراف بالحماية الفرنسية على المغرب. ففي ١٥ يناير ١٩١٧ أعلن كاتب الدولة "لانزين" (Lansing) للسفير الفرنسي، عن رغبة الولايات المتحدة والشعب الأمريكي الحفاظ على روح الصداقة العميقة والتقليدية التي تربط بين البلدين، والتصرف بشكل ينهي النزاع الحالي في أوربا.(١١)

إلا أن الاعتراف الرسمي أعلن بشكل نهائي بواسطة رسالة مؤرخة بـ ٢٠ أكتوبر ١٩١٧ أرسلها كاتب الدولة "لانزين" إلى سفير فرنسا بواشنطن جاء فيها: "إن حكومة الولايات المتحدة الأمريكية قررت الاعتراف صراحة بحضور الحماية الفرنسية في المغرب، ما عدا الحقوق الخاصة والامتيازات الإسبانية بهذا البلد."(١٢) يظهر من خلال هذه المذكرة أن واشنطن تحفظت على الحقوق والامتيازات الإسبانية في المغرب. فما هي إذن هذه الحقوق والامتيازات؟

لا يتعلق الأمر بالحقوق والامتيازات التي حصلت عليها إسبانيا داخل منطقة نفوذها، لأن هذه المنطقة حصلت عليها بعد المعاهدة الفرنسية الإسبانية ٢٧ نونبر (نوفمبر) ١٩١٢. غير أنها كانت قد وضعت نفسها في موقف لا تحسد عليه. فقد كانت فرنسا يومها نالت مسبقًا ومن السلطان نفسه، امتياز الدولة الحامية بالنسبة لمجموع التراب المغربي، وبهذا الامتياز تمكنت - بدل السلطان- من أن تسند لإسبانيا إدارة قطعة أرض حرصت على تسميتها بمنطقة نفوذ لا منطقة حماية.(١٣) ومؤدى هذا النص أن منطقة النفوذ الإسبانية، حسب تعبير المعاهدة جزء لا يتجزأ من الدولة الشريفة. ولكن لا يمكن للسلطان أن يمارس سلطاته بكيفية مباشرة وإنما يقوم بتفويضها إلى خليفة له يقيم بصفة اعتيادية في مدينة تطوان وتكون له نيابة عامة ودائمة تمكنه من ممارسة الحقوق والاختصاصات التي تعود إلى السلطان.(١٤) من وجهة القانون الدولي، تفويض نيابة عامة ودائمة لخليفة السلطان في تطوان، كانت له آثار قانونية دولية وآثار داخلية، فهذا التفويض على الصعيد الدولي لم يؤثر على وحدة المغرب الإقليمية وسيادته وشخصيته الدولية المستقلة بوصفه دولة خاضعة لنظام الحماية طبقًا لشروط المعاهدة المغربية الفرنسية ١٩١٢، والمعاهدة الفرنسية الإسبانية لنفس السنة المعروفة بـ معاهدة مدريد.(١٥)

لم يكن اعتراض السلطات الأمريكية على هذه الامتيازات لأن هذه المنطقة بحكم الواقع هي تحت السيطرة الإسبانية، لكن يتعلق الأمر بالحقوق والامتيازات التي تمتعت بها إسبانيا داخل منطقة النفوذ الفرنسي بموجب الاتفاقيات السابقة التي وقعت مع السلاطين المغاربة.(١٦) إنها الحقوق والامتيازات التي كانت تحظى بها كذلك الولايات المتحدة الأمريكية من خلال الاتفاقيات السابقة. رغم أن إسبانيا أخذت ضمانات "المساواة القانونية الممنوحة من طرف المحاكم الفرنسية" من خلال إعلان ٧ مارس ١٩١٤ بالنسبة لقناصلها ومواطنيها في المنطقة الفرنسية القاضي باحترام كل الحقوق والامتيازات الصادرة عن نظام الحمايات بشرط أن المعاهدات والاتفاقيات بكل أنواعها سارية المفعول بين فرنسا وإسبانيا قد شملت كل الحقوق في المنطقة المذكورة.

لم تعط الحكومة الفيدرالية لعقدها أي بعد شمولي، لقد اعترفت بالحكومة الفرنسية وقبلت خضوع سيادة الإمبراطورية الشريفة للسلطات الفرنسية وهي وحدها القادرة على إقامة توازن لهذه الوضعية. لكنها بالمقابل لم تكن لتتنازل عن حقوقها المحصلة بواسطة الاتفاقيات الخاصة التي وقعت مع المغرب، أو الأوفاق الدولية التي وُقعت في موضوع المغرب، ففي نظرها هذه الحقوق سليمة لا يمكن أن تكون موضوع تغيير أو إلغاء إلا بواسطة تسوية خاصة.

تبعًا لمبدأ وممارسة القانون الدولي فإن مؤسسة الحماية لا تلغي الاتفاقيات التي وقعها السلاطين المغاربة قبل الحماية مع القوى الأوروبية، وهو الأمر الذي لم يغب عن ذهن الدبلوماسية الفرنسية، إذ يجب احترام الحقوق التعاقدية المنصوص عليها في هذه الاتفاقيات، لكن فرنسا سعت إلى تعطيل ممارسة هذه الحقوق. حيث التزمت بالتخلص من وسائل الوفاق مع الدول الموقعة على ميثاق الجزيرة الخضراء. فمنذ أن أنشأت المحاكم الفرنسية إثر صدور ظهير ١٢ غشت (أغسطس) ١٩١٣ المرتبط بالتنظيمات القضائية للحماية وبدأ تنفيذه في ١٥ أكتوبر من السنة نفسها. وهو ما وافقت عليه أغلب الدول الأوروبية التي تنازل قناصلها ومواطنيها عن كل الحقوق المحصلة من نظام الحمايات تحت شرط أن المعاهدات والاتفاقيات كيفما كانت طبيعتها سارية المفعول بين هذه الدول وفرنسا التي تتمتع بكامل الحقوق.(١٧) بالمقابل تشبثت الولايات المتحدة الأمريكية بحقوق الحماية لمواطنيها، إذ رغم اعترافها المتأخر بمعاهدة فاس ١٩١٢، إلا أنها استمرت في المطالبة بحقوق التفضيلية لقناصلها ومواطنيها، كما ظلت تعتبر نفسها "الأمة ذات الأفضلية" وهو ما سوف يتعزز من خلال الإنزال الأمريكي بالشواطئ المغربية، وكذا بالنزاع الأمريكي الفرنسي حول التجارة في المغرب وتدخل محكمة العدل الدولية لفض النزاع.

عمومًا، فإقامة نظام الحماية في المغرب أجج الصراع بين الوضع الدولي للمغرب والنظام الكولونيالي، وبالنتيجة الصراع بين الولايات المتحدة الأمريكية التي ظلت تلوح بمبدأ الباب المفتوح، وفرنسا الساعية إلى إتمام بناء إمبراطوريتها الاستعمارية. لذلك وجد المغرب نفسه في تناقض كبير بين مطامح سياسية تقودها فرنسا، وأخرى اقتصادية بزعامة الولايات المتحدة الأمريكية التي ظلت تردد في مختلف المناسبات أنه ليس لها مطامع سياسية بهذا المجال، بل هدفها هو الحفاظ على مصالحها الاقتصادية وحماية رعاياها من تعسفات الإدارة الفرنسية.

ثانيًا: نظام الامتيازات الأمريكية في المغرب في ظل الحماية الفرنسية

من نافلة القول: إن المواطنين الأمريكيين في المغرب تمتعوا بامتياز شبه مطلق، يتأسس على كون المواطنين الأمريكيين أو محميهم في المغرب لا يمكن أن يتابعوا قضائيًا إلا في حالة سراح مدني أمام المحاكم الفرنسية أو الأهلية. ولا يتابعون إلا أمام القضاء القنصلي في مرحلة أولى أو أمام القنصل العام الأمريكي في الدار البيضاء أو باستدعاء المحكمة الوزارية في طنجة. ولقد عبر ليوطي عن ذلك بقوله: "لا يمكن أن نفعل شيئًا في المغرب مادامت فرنسا مكبلة ومشوشة بمشكل المحميين الذي نواجهه".(١٨)

الامتياز الأول لنظام الحماية القنصلية هو امتياز قضائي، يضاف إليه امتياز أكثر خطورة هو امتياز حق التشريع، بمعنى القضاء القنصلي الأمريكي لا يطبق في الواقع على مواطنيه الماثلين أمامه إلا الظهائر السلطانية التي أعلنت الحكومة الأمريكية موافقتها عليها.(١٩) إفراطًا في التمتع بالامتيازات فقد أقرت بعدم خضوع الأجانب المستقرين فوق تراب دولة ما لسيادتها الترابية ولمراقبتها، لأن الولايات المتحدة الأمريكية هي الدولة الوحيدة التي تتمتع في المغرب بحقوق امتيازية ما بعد ١٩١٢ عكس القوى الأخرى. وهو ما انعكس بشكل خطير على السيادة المغربية، وكذا على الحماية الفرنسية إذ حصلت لمواطنيها بموجب نظام الامتيازات على حق التملص بكل حرية من تشريعات الحماية، إذ يمكن لهم رفض ضريبة ما أو مكس أو قانون اقتصادي أو مالي أو أي تشريع آخر من طرف الدولة الشريفة.

يتأسس نظام الامتيازات لصالح الولايات المتحدة الأمريكية في الاتفاقيات الثنائية والأوفاق الدولية، لذا لا يمكن أن نجد تعريفًا له إلا في بنود المعاهدات التي بواسطتها اعترف المغرب بهذا النظام، يجب أن نستجلي خصائصه في المعاهدات الموقعة قبل ١٩١٢ من طرف الإمبراطورية الشريفة. فحسب مبادئ المناهج القانونية نجد أنها اتفقت بالإجماع على الاعتراف بألفاظ معاهدة ما للحد من السيادة. وعليه ففيما يخص أصل امتيازات الولايات المتحدة في المغرب نجده في معاهدة مكناس الموقعة في ١٦ شتنبر (سبتمبر) ١٨٣٦، بين الدولة الفيدرالية والإمبراطورية الشريفة حيث نقرأ تعريفًا للمحميين الأمريكان في البندين ٢٠ و٢١. إذ نص البند ٢٠: "أن كل نزاع بين مواطن أو محمي أمريكي سيحاكم من طرف القنصل إذا طلب هذا الأخير حضور حكومتنا لتنفيذ حكمه، فسيكون ذلك فوريًا". أما البند ٢١ فقد نص على: "أنه إذا قتل أو جرح مواطن أمريكي مواطنا مغربي أو العكس، إذا قتل أو جرح مواطن مغربي مواطنًا أمريكيًا فسيطبق القانون المحلي وستطبق العدالة بحضور القنصل".(٢٠)

تأسيسًا على ما سبق: نرى أن هذه الامتيازات، تحد من كفاءة القنصل الأمريكي بالنسبة للنزاع بين مواطنيه، بحضوره للمتابعة الجنائية، إذ نجد أن المحميين لا يلجئون إلى هذه المؤسسة الضرورية التي هي أساس الامتيازات الحقيقية لمعرفة اختصاصات قنصل أجنبي بالنسبة للنزاعات المزدوجة التي يكون فيها الأجنبي مدعى عليه، أو أيضًا بالنسبة للمتابعات القضائية المقامة ضده، فإنه سيخضع للعدالة المحلية حسب اتفاقية ١٨٣٦ إلى درجة أن المتابعات القضائية بين المغاربة والأمريكيين ستكون ضد الأمريكان. فكيف نفسر إذن أنه بناء على هذه القاعدة الضعيفة استطاعت الولايات المتحدة الأمريكية أن تبلور نظامًا متكاملاً للامتيازات؟

يجد هذا التساؤل مشروعيته في دراسة التاريخ الدبلوماسي للمغرب،(٢١) وتحليل الاتفاقيات التي عقدها المغرب، حيث نميز بين صيغتين:

الأولى: إلى غاية نهاية القرن الثامن عشر الميلادي أجمعت كل الاتفاقيات فيما يخص القضاء القنصلي الأجنبي على غرار المعاهدة الأمريكية التي أوردناها سابقًا حول اختصاصات القناصل بالنسبة للنزاع بين مواطنهم أو محميهم.

الثانية: على العكس من ذلك نجد ابتداء من المعاهدة الإسبانية المغربية المؤرخة ب ١ مايو ١٧٩٩م أنها حددت الاختصاصات القنصلية بالنسبة للنزاعات المزدوجة عندما يكون الأجنبي مدعى عليه مدنيًا أو متابع قضائيًا. إنه بشكل خاص الشرط الذي نجده في الاتفاقية المغربية الإنجليزية الشهيرة لسنة ١٨٥٦م. إنه بالنسبة لنظام الامتيازات مرحلة انفتاح أو بالأحرى مرحلة الظهور لأن المحميين لم يكن لهم امتيازات حقيقية.(٢٢)

استفاد الأمريكيون وكذا القوى الأجنبية الأخرى من الامتيازات المندرجة في اتفاقيات المرحلة الثانية، لأن جميعها مرتبطة مع المغرب بالشرط الشهير "الأمة ذات الأفضلية"، وهو ما رفعهم تلقائيًا إلى مستوى متقدم من الامتيازات. حيث استغلت أمريكا الامتيازات القضائية والشرعية. للإشارة فشرط الأمة الأكثر رعاية نصت عليه كذلك اتفاقية ١٨٣٦م في بندها الرابع والعشرين.(٢٣) وهو البند الذي أسيء استغلاله واستغلال الهشاشة المرتبطة به، إذ حاولت الولايات المتحدة الأمريكية استغلال الاستثناء الذي تحول إلى مكسب رفضت التخلي عنه رغم زوال سبب تطبيقه. ذلك أن شرط الأمة ذات الأفضلية يدل على أن حامله لا يمكن أن يكون أقل رعاية في المستقبل، لكن هذا التأويل وفق شروط محددة زمنيًا هو الوحيد المقبول من طرف اللذين صاغوا النظرية العامة.

تأويل آخر يمكن استنباطه بطريقة القياس اعتبارًا من الاتفاقية الألمانية الفرنسية لسنة ١٩١١م، إذ نعلم أن هذا الاتفاق يؤسس اعترافًا مسبقًا بالحماية الفرنسية على المغرب، كما أعلنت في معاهدة فرساي بعد نهاية الحرب العالمية الأولى تنازلها عن حقوقها التي لها بموجب الاتفاقيات السابقة، بالرغم من ذلك فمعاهدة الحماية لم تلغ معاهدة ١٩١١م بين فرنسا وألمانيا، إلا أن هذه الأخيرة تنازلت عن كل حقوقها الخاصة والامتيازية في المغرب.(٢٤) ويتضح ذلك من الرسالة التفسيرية لهذه المعاهدة حيث جاء فيها: "أن فرنسا لا تطلب من الدول الأوروبية أن تتنازل عن

دورية إلكترونية .مُحكّمة .ربع سنوية   ISSN: 2090 – 0449

امتيازاتها القضائية للحكومة المراكشية، وإنما تطلب - باتفاق مع جلالة السلطان- أن ينقل اختصاص المحاكم القنصلية المقترح إلغاؤها إلى جهة القضاء التي ستقترح فرنسا إنشاءها في مراكش".[٢٥]

نضيف أيضًا؛ أن الولايات المتحدة الأمريكية شاركت في مؤتمر مدريد ١٨٨٠م الذي عدل في تفاصيل ممارسة قانون الحماية الدبلوماسية في المغرب، غير أنه بالمقابل لم تعط توقيعها أو انخراطها على مجموع الاتفاقيات التي تحدد الوضع الدولي للمغرب الحديث، فرغم توقيعها ومشاركتها الفعالة في مؤتمر مدريد ومؤتمر الجزيرة الخضراء، كما أسلفنا، إلا أنها امتنعت عن الانخراط في الاتفاقية الفرنسية الألمانية لسنة ١٩١١م على عكس الدول الأخرى، واعترافها المتأخر بالحماية الفرنسية على المغرب سنة ١٩١٧م، كذلك موقفها من تدويل طنجة لسنة ١٩٢٣م. وقفت الولايات المتحدة الأمريكية في مجموع هذه الحالات موقفًا متناقضًا، إذ مثلاً حمَلها الاعتراف بالحماية على قبول الوساطة الدبلوماسية الفرنسية في علاقتها مع السلطان، وسمح لها امتناعها عن المصادقة على قانون طنجة بتحويل المفوضية الأمريكية إلى مجرد قنصلية رغم احتفاظها داخل الإمبراطورية الشريفة بتمثيلية ذات طابع دبلوماسي. لكن كيفما كانت هذه النتائج، فتجدر الإشارة إلى؛ أن اعتراف الولايات المتحدة الأمريكية بالحماية الفرنسية تضمن فقط اعترافًا بالتنظيم القضائي الذي أسسته السلطات الفرنسية، بمعنى أن المواطنين لا يمكنهم الخضوع لهذه القوانين إلا بقوة امتياز تعاقدي خاص وهو ما أنتج مجموعة من المشاكل التي عرفها مغرب الحماية.

عملت السلطات الفرنسية على الحد من نظام الامتيازات الذي يتمتع به مواطنو الولايات المتحدة في المغرب إذ اعتبرتها بمثابة قيود تثقل كاهل الإمبراطورية الشريفة وتعرقل إصلاح حقوق السيادة المغربية.[٢٦] كما عللت ذلك بأن نظام الحماية جاء في وقت كانت فيه المحاكم المحلية لا تقدم الضمانات الكافية للقوى الأجنبية، وكأنها تطبق مفاهيم ومبادئ قانونية بعيدة كل البعد عن تطبيقاتها القانونية وعن القانون الدولي العام، الذي يقرر أن الدولة تكون تحت حماية دولة أخرى تبقى - بالرغم من وجودها تحت الحماية- عضوًا في العائلة الدولية، لها شخصيتها القائمة بذاتها ولها رعاياها يدينون لها بالولاء والتبعية، كما أن للدولة الحامية شخصيتها المستقلة ورعاياها المتمتعين بجنسيتها،[٢٧] لذلك يجب على هذه الامتيازات أن تنمحي مادامت الظروف قد تغيرت وتم تأسيس نظام الحماية الذي أصبح هو الضامن لإقامة عدالة مشابهة لعدالة الدول الأوروبية، لذلك فبقاء الامتيازات الممنوحة للمواطنين الأمريكان هو نوع من الشذوذ وهو عمل منعزل عن السياق.[٢٨]

في الواقع شكل عقد الجزيرة الخضراء قوة قانونية وحدد النظام القضائي بشكل محكم عن طريق التأكيد على مبدأ المساواة المطلقة لكل الدول الموقعة على الاتفاق، فبين هذه المساواة والحفاظ على امتياز مطلق لصالح إحدى الدول هو أمر فيه كثير من التناقض. بعبارة أوضح نفترض أن حكومة الولايات المتحدة الأمريكية امتنعت عن قبول بعض القوانين الاقتصادية التي فرضتها السلطات الشريفة، فكيف تتصرف باقي القوى التي تتذرع بمبدأ المساواة الاقتصادية، ألم تطالب بمعاملة مماثلة؟

نورد في هذا الصدد بعض الأمثلة على تدخل الولايات المتحدة الأمريكية لحماية مصالح رعايا المقيمين في المغرب من خلال ما ورد في أرشيف وزارة الخارجية الأمريكية، سواءً فيما يخص رفض ضرائب الاستهلاك التي فرضتها سلطات الحماية سواء في المنطقة الخليفية، أو منطقة الحماية الفرنسية. إذ أجمعت مختلف المراسلات بين الدبلوماسيين الأمريكيين في طنجة كما في واشنطن، على تشبث الحكومة الأمريكية بحقوقها الامتيازية في المنطقة الفرنسية كنتيجة طبيعية لاعترافها بالحماية الفرنسية على هذا الجزء من المغرب.[٢٩] كما أخبر القنصل العام الأمريكي في طنجة "دينين" (Denning) كتابة الدولة بشكوى رفعها أحد المحميين في تطوان عن الحظر الجاري على كمية من السكر قام باستيرادها من أمريكا، إذ يجب أن يؤدي عليها ١٠% كضريبة، وبما أنه لم يتم الاعتراف الرسمي بما يُطلق عليه المنطقة الإسبانية في المغرب يجب الاحتجاج ضد هذا التصرف وهذا التحرش بتجارة المحميين الأمريكيين والدعوة إلى رفع الحظر على استيراد السكر.[٣٠] كان رد المندوب السامي عنيفًا إذ أخبر "دينين" أن القرار جاء بموجب الظهير المنشور في ١٠ يونيو ١٩٢٢ الذي أقر بفرض ضريبة الاستهلاك على السكر والشاي والقهوة، لذا دعا المندوب الأمريكي إلى الالتزام بهذا القرار وإعطاء موافقته لتطبيقه، عن طريق توجيهه للرعايا والمحميين الأمريكان بضرورة دفع الضرائب، كما أشار المندوب السامي "Louis Selvela" إلى أنه سيضطر إلى مخاطبة واشنطن إذا لم يتم الأمر كما ينبغي.

جواب الإدارة الأمريكية لم يتأخر طويلاً إذ أرسلت وزارة الخارجية مذكرة يوم ٨ مايو ١٩٢٣،[٣١] جاء فيها: "ارتباطًا بقضية ١٠% كضريبة استهلاك للمواطنين الأمريكان، فقد راسل السفير الإسباني في واشنطن كتابة الدولة في الموضوع، يعبر عن طلب الحكومة الإسبانية الموافقة على هذه الضريبة، بناءً عليه نحيطكم علمًا بأننا غير موافقون على هذا الظهير. لهذا فحكومتنا تطالب بإعفاء المواطنين والمحميين الأمريكيين من الدفع، وبالمقابل تطالب بتعويض عما قد دفع من قبل".[٣٢]

لم توافق حكومة واشنطن في البداية على أداء ضريبة الاستهلاك، إذ دعمت رفض الرعايا الأمريكان دفع الضريبة المستحدثة، وكذا السماح بمرور شحنة السكر شرط ألا تخضع هي الأخرى لدفع ضريبة الاستيراد. لذلك تساءل "Blake" عن مدى مشروعية هذه القوانين من وجهة نظر الاتفاقيات التي وقعت بين القوى الأجنبية وبين الإمبراطورية الشريفة، خاصةً وأنه تم توسيع الضريبة على استهلاك السكر لتشمل المنتجات التي تحتوي على هذه المادة، لأنه كان يتم استيرادها من الخارج، وكانت تشكل بذلك

ISSN: 2090 – 0449 دورية إلكترونية .مُحكّمة .ربع سنوية

خطرًا على الاقتصاد المحلي، والمعتمد بالأساس على السكر. ولكن على الرغم من كل هذا، فهذه المنتجات تمر بالعديد من المراحل يتم من خلالها دفع ضرائب كثيرة، لهذا فالهدف الرئيس من ظهير فرض ضريبة الاستهلاك على السكر في نظر "بليك" كان هو تأسيس نوع من المساواة بين المصنوعات المحلية والخارجية.[٣٣]

ظل الأمر بين أخذ ورد، إذ راسلت وزارة الخارجية السفير الإسباني في واشطن في نفس الموضوع مركزة على قضية فرض ضريبة استهلاك الكحول المستورد من المنطقة الإسبانية في المغرب ذلك أنه "بموجب ظهير مارس ١٩١٦ تم فرض ضريبة استهلاك قيمتها ٥٠ سنتيم على كل لتر من الكحول المستورد من المنطقة المذكورة، وبموجب ظهير آخر صدر في غشت ١٩٢٥ تم الرفع من قيمة الضريبة إلى (بيزيتا) واحدة للتر. وكما تعلم حكومة مدريد فإن المحميين والرعايا الأمريكيين معفيون من كل ضريبة تم فرضها دون موافقة الولايات المتحدة الأمريكية. وعلى ما يبدو فإنه لم يتم التعبير عن موافقتنا. ونذكر سيادتكم هنا بحادث السمسار الأمريكي كوهن (Cohen) والذي من أجل استلام شحنة بضائع قادمة من هولندا إلى العرائش، قمنا بتوجيهه لدفع الضريبة لكن سجلنا تحفظنا واحتجاجنا على ذلك".[٣٤] وقد تضمنت نفس المراسلة موافقة حكومة واشنطن على دفع الضريبة المستحدثة على استهلاك الشاي والسكر والبن والكحول المستورد من المنطقة الإسبانية، لكن شريطة ألا يتطور الأمر إلى ما هو أكثر من ذلك، وبعدما تناهى إلى علمها أن كافة القوى الأجنبية الممثلة في المغرب قد وافقت على فحوى الظهير، بالإضافة إلى أنه تم استرجاع الضريبة المدفوعة من طرف "كوهن" والتي اعتبرتها واشنطن غير قانونية.[٣٥]

ارتباطًا بقضايا الامتيازات راسلت وزارة الخارجية الأمريكية القنصل العام في طنجة في ٢٤ يوليو ١٩٢٣ حول ضرورة التدخل لدى الإقامة العامة التي رفضت منح رخصة "سمسار" لمحمي أمريكي يدعى محمد بن سعيد من مدينة سلا، لأن هذا الأخير ظل يعارض الحماية الفرنسية وأظهر تشبثه بالحماية الأمريكية من أجل حماية أنشطته السياسية ضد فرنسا وليس من أجل العمل بشركة الزيوت. لذلك فإننا نعلن: "أن أي اعتراض على ضم أفراد معينين إلى لائحة المحميين الأمريكيين في المغرب سيواجه باتخاذ مواقف جدية من حكومتنا إلى حين إعادة النظر في هذا القرار. كما نعلن أن قرار منع أي فرد بدعوى أنه يستعمل الورقة الأمريكية ضد السلطات الفرنسية لا يعتبر دليلاً قاطعًا تتم بموجبه منع هذا الشخص من التمتع بالحماية الأمريكية".[٣٦] للإشارة تضيف وزارة الخارجية الأمريكية أنه في حالة السيد محمد بن سعيد فقد تم الاعتماد على أدلة وقواعد مختلفة في أوقات متباينة، فإذا كانت صحيحة كما أعلنت الإقامة العامة، أن هذا المغربي اشتهر بعدوانية تجاه الحماية الفرنسية، فكيف سمحت له هذه الأخيرة، تتساءل وزارة الخارجية، بمواصلة أنشطته لمدة طويلة، ولماذا يتم توقيفه في هذا الوقت بالذات"؟[٣٧]

لذلك أعربت الإدارة الأمريكية عن رغبتها في فتح تحقيق دقيق في هذا الشأن مع الأخذ في الاعتبار الممارسات التي تقوم بها الإدارة الفرنسية والمتمثلة في عدم تشجيع ومنع المغاربة من الحصول على رخصة "سماسرة". لهذا ضاعفت وزارة الخارجية من مراسلاتها لمثليها في المغرب حول الموضوع المطروح للنقاش، إذ أكدت مراسلة مؤرخة في ٢٦ دجنبر (ديسمبر) ١٩٢٢ على وضعية محمد بن سعيد، حسب تقرير نائب القنصل، أن السيد محمد بن سعيد هو مغربي مسالم وغني ويتمتع بسمعة طيبة في مجتمعه، وأنه يخصص كل وقته وماله لتجارته مع شركة "The Vacuum Oil Company" التي يعتبر هو السمسار الوحيد الممثل لها، كما أنه ليس لديه أي عداء تجاه السلطة الفرنسية، وأنه يجهل لماذا يتم اتهامه بالعدائية ضد السلطات الفرنسية. بناءً عليه طلبت من القنصل العام في طنجة أنه في حالة عدم التوصل إلى حل للقضية مع السلطات الفرنسية يمكنه الاستعانة بنتائج تقرير نائب القنصل بشأن محمد بن سعيد، مضيفًا ما يلي: "أنه بشأن توسيع لائحة الحماية الأمريكية ليشمل المغاربة العاملين كعمال وسماسرة ووكلاء للتجار الأمريكان. تؤكد الحكومة الأمريكية أنه بموجب الاتفاقيات يجب السماح للتجار الأمريكان باختيار المغاربة المناسبين لتجارتهم وأن أي اعتراض من طرف الحكومة الفرنسية سيواجه بشكل جدي، لأنه لا يجب الأخذ في الاعتبار عدم الحد من حرية التجار الأمريكيين في اختيار وكلاءهم من المغاربة. وفي حالة محمد بن سعيد فلقد تم التأكد من عدم اشتراكه في أي أنشطة سياسية ضد الحماية الفرنسية".[٣٨] لهذا أقرت السلطات الأمريكية منح حمايتها للشخص المذكور كما أنه هو الممثل الوحيد لـ "The Vacuum Oil Company" وأنه يتمتع بجميع الحقوق والامتيازات التي يستفيد منها السماسرة الأمريكيين، وإذا ما تمكنت السلطات الفرنسية من الحصول على أدلة تثبت إدانته فإن الحكومة الأمريكية على استعداد للعدول عن قرارها".[٣٩]

جاء تنازل الولايات المتحدة الأمريكية عن القضاء القنصلي متأخرًا إذ ظلت متمسكة بالامتيازات التي خولتها لها الاتفاقيات السابقة، بالمقابل عملت فرنسا جاهدة على الحد من الامتيازات التي تمتع بها الرعايا والمحميون الأمريكان في المغرب، إذ ظلت تماطل في المصادقة على تجديد لائحة المحميين كل سنة، بدعوى أنهم يمارسون أنشطة سياسية ضد الوجود الفرنسي في المغرب كحالة السيد محمد بن سعيد، أو أنهم متابعون قضائيًا قبل الحصول على ورقة الحماية الأمريكية كالمدعو مولاي الحسن صرصار، ومحمد كنون، وعبد العزيز اليعقوبي، لذا وجب خضوعهم للقانون المحلي ولن تتم المصادقة على قبولهم ضمن لائحة المحميين الأمريكيين في المغرب.[٤٠] من ناحية ثانية عملت السلطات الفرنسية على عرقلة التجارة الخارجية من أجل احتكار أسواق المغرب إذ استغلت مراقبة النقد منذ قيام الحرب العالمية الثانية، إذ فرضت على البضائع الأجنبية الكثير من القيود، الأمر الذي دفع بتجار الولايات المتحدة الأمريكية رفع الأمر إلى المحكمة العليا، التي أقرت بوجوب الرجوع إلى

دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449

سياسة الباب المفتوح وعدم تمييز البضائع الفرنسية عن البضائع الأمريكية في المغرب.(٤١)

كان الحفاظ على نظام الامتيازات وسيلة أمام الولايات المتحدة الأمريكية لإحباط المحاولات الفرنسية في عدم تطبيق مقررات الجزيرة الخضراء ورغبتها في تحويل المغرب إلى مضاربة فرنسية. مثال ذلك الرغبة في احتكار الفوسفات المغربي. إذ اهتم اتحاد الشركات الأمريكية بشكل كبير بمنجم خريبكة في مزايدة واضحة ضد الشركات الفرنسية التي كانت تتخبط في مشاكل حقيقية تعرقل تطورها، منها ضعف الفرنك الفرنسي. فاحتكار المكتب الشريف للفوسفات كان كافيًا لإحداث انقلاب سياسي واقتصادي، كما أن الدفاع عن الحقوق الامتيازية اعتبر كوسيلة للحفاظ على المكانة الاقتصادية للولايات المتحدة الأمريكية، ففي ١٩٢٢ أصبحت الولايات المتحدة الأمريكية المصدر الأول للنفط وآلات الخياطة إلى المغرب، واحتلت الرتبة الثانية في تصدير الآلات الفلاحية والسيارات والمحركات والدرجات النارية، والمرتبة الثالثة في تصدير السكر وآلات أخرى متعددة.(٤٢) كما كانت شركة "فورد" هي العلامة الأكثر تميزًا وحضورًا في المنطقة الفرنسية، زيادة على ذلك امتلك الأمريكيون حصة الأسد في النقل العمومي في مدينة فاس بسبب تعاقدهم مع ناقلي العربات.(٤٣) غير أن اتجاه المغرب نحو حصوله على الاستقلال سيحتم على الولايات المتحدة الأمريكية التخلي عن امتيازاتها في المغرب.

خاتمة

وخلاصة القول: إن الولايات المتحدة الأمريكية، ومن خلال ما سبق عرضه، يتضح أنها عملت جاهدة من أجل الحفاظ على تجارة رعاياها في المغرب وعلى مصالحها التجارية، فلم ترغب في الانخراط في الصراع الدائر بين القوى الاستعمارية التقليدية بهدف الانفراد بالمغرب، ولم تعمل على عقد تسويات ثنائية مع فرنسا من أجل الحصول على مقابل للتخلي عن هذا الجزء الحيوي من المجال المتوسطي كما فعلت باقي القوى الأوربية (إسبانيا، وإنجلترا، وألمانيا، وإيطاليا) بل ظلت تلوح بمبدأ "الأمة ذات الأفضلية" ومبدأ الباب المفتوح، حسب ما تخوله لها المعاهدة الثنائية الموقعة مع الإمبراطورية الشريفة،(٤٤) أو المؤتمرات الدولية التي عقدت بشأن المغرب، ونعني على الخصوص مؤتمري مدريد ١٨٨٠، ومؤتمر الجزيرة الخضراء ١٩٠٦. فهل ستستمر في مواقفها، أم أن تقلبات الحياة السياسية وظروف الحرب العالمية الثانية، ومقتضيات الحرب الباردة فيما بعد سيرغم إدارة واشنطن إلى الانخراط أكثر في قضايا شمال إفريقيا والمغرب بشكل خاص؟

الهوامش:

(1) Allain Jean Claude, **Agadir 1911**, publication de la Sorbonne, Paris, 1976 .p. 343.
(2) Hall Luella Jemima, **The United States and Morocco 1776-1956**, The Scarecrow Press, Inc. Metuchen, N.J. 1971. p. 335.
(3) The French Ambassador to the Secretary of State, French Embassy, Washington (November 3,1911) cited in Forgien Relations of the United States, 1911, p. 621- 622. (Hare after will be cited as **F.R.U.S)**
(4) Ibidem.
(5) The Secretary of State To the French Ambassador, Washington (December15, 1911) in ***F.R.U.S***, 1911, p. 624.
(6) Hall (L. J), op. cit., p. 637- 641.
(7) Ibidem, op. cit., p. 64٠.
(8) Ibidem.
(9) The French Ambassador to the Secretary of State, French Embassy, Washington (January 8, 1913) cited in ***F.R.U.S***, 1914, p. 905.
(10) The Secretary of State to the French Ambassador, Washington (January 22,1913) cited in ***F.R.U.S***, 1914 , p. 905 - 906.
(11) Rouard de card. E, ***Les États Unis d'Amérique et le protectorat de la France au Maroc***, Paris, 1930, p. 52.
(12) The Secretry of State to the French Ambassador, Washington, (October 20, 1917). Cited In ***F.R.U.S*** 1917, p. 1096.
(١٣) جرمان عياش، **أصول حرب الريف**، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ١٩٩٢، ص ٨٠ - ٨١.
(١٤) الناصر عبد الواحد، **العلاقات الدولية للمغرب: قراءة في المعاهدات الدولية للمغرب خلال القرن XIX وأوائل القرن XX**. مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، مايو ٢٠٠١، ص٧٥.
(١٥) المرجع نفسه، ص. ٧٦.
(١٦) من بين هذه الاتفاقيات نذكر اتفاقية ٢٨ مايو ١٧٨٧، واتفاقية ١ مارس ١٧٩٩، واتفاقية ٢٠ نونبر ١٨٦١، حيث حصلت الولايات المتحدة الأمريكية إلى نفس الحقوق بموجب الاتفاقية التي وقعتها في ١٦ شتنبر ١٨٣٦ خاصةً الفصل الرابع عشر، واتفاقيات ٢٥ دجنبر ١٧٨٧ يُنظر:
Rouard de card. E, ***Les États Unis d'Amérique et le protectorat de la France au Maroc***, op.cit., p. 54.
(17) Ibidem., p. 57.
(18) Kenbib (M),"***The American Impact on Morocco nationalism (1930 -1947)***", in ***the Atlantic connection 200 Years of Moroccan American relations 1786 - 1986***, Edino press, Rabat, 1990.
(19) De Laubadere André, ***Remarques sur le fondement juridique des capitulations américaines au Maroc***, extrait de la gazette des tribunaux du Maroc, n° 1.031 du 25 octobre 1948, Casablanca, p. 3.
(20) De Laubadere André, op. cit., p. 5.
(٢١) حول مجموع الاتفاقيات الدولية التي وقعها المغرب مع مختلف القوى الأوروبية، يُنظر كتاب: التازي عبد الهادي، **التاريخ الدبلوماسي للمغرب من أقدم العصور إلى اليوم**، منشورات أكاديمية المملكة المغربية، المجلد العاشر، ١٩٨٩.
(22) De Laubadere André, op. cit., p. 6.
(23) Ibidem.

دورية إلكترونية .مُحكّمة .ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449

(24) Ibidem, p. 9.

(٢٥) بن عبود أحمد، **مركز الأجانب في المغرب: دراسة قانونية لوضعية الأجانب في المغرب قبل عهد الحماية وخلاله**، مطبوعات عكاظ، الرباط، ١٩٨٨. ص ١١٩.

(26) Kenbib (M),"**The American Impact** ... , op. cit., p. 17١.

(٢٧) بن عبود أحمد، **مركز الأجانب في المغرب**، مرجع سابق، ص١٢٤.

(28) De Laubadere André, op. cit., p 11..

(29) The Secretary of State to the Chargé in France (Whitehouse),cited in ***F.R.U.S***, 1923, vol II, p. 584.

(30) The Diplomatic Agent and Consul General at tangier (Denning), cited in ***F.R.U.S***, 1923, vol II, p.586.

(31) The Secretary of State to The Diplomatic Agent and Consul General at Tangier (Denning),cited in ***F.R.U.S***, 1923, vol II, p. 587.

(32) Ibid, p. 587 -588.

(33) Ibid, p. 594.

(34) The Secretary of State to the Ambasador in Spain (Moore) Washington, November 17, 1923, cited in ***F.R.U.S***, 1923, vol II, p.595.

(35) Ibidem.

(36) The Secretary of State to the Diplomatic Agent and Consul General at Tangier (Denning), cited in ***F.R.U.S*** , 1923 , vol II, p.597.

(37) Ibid, p.598.

(38) Ibid, p. 599.

(39) Ibid, p.600.

(40) The Delegate of the French Residency General (Blanc) to the American Chargé (Rand), cited in ***F.R.U.S***, 1923, vol II, p.603.

(٤١) بن عبود أحمد، **مركز الأجانب في المغرب**....، مرجع سابق، ص ١٣٤.

(42) Kenbib (M), op. cit., p.172.

(43) Ibidem.

(٤٤) عقدت المعاهدة الأولى بين الدولتين في ٢٣ يونيو ١٧٨٦، والمعروفة بمعاهدة مراكش في عهد السلطان سيدي محمد بن عبد الله. وتم تجديدها في عهد السلطان المولى عبد الرحمن بن هشام (١٨٢٢-١٨٥٩) في ٢٦ شتنبر ١٨٣٦ وتعرف بمعاهدة مكناس، للإطلاع أكثر على هذه الحقبة يُنظر:

Hall (L. J), op. cit., p. 54 et suites.

دورية إلكترونية .مُحكّمة .ربع سنوية   ISSN: 2090 – 0449



العلاقات الثقافية بين اليمن والخليج في العصر الحديث



أ.د. عارف محمد عبد الله الرعوي

أستاذ التاريخ الحديث والمعاصر المساعد

نائب عميد كلية الآداب

جامعة إب – الجمهورية اليمنية

الاستشهاد المرجعي بالدراسة:

عارف محمد عبد الله الرعوي، العلاقات الثقافية بين اليمن والخليج في العصر الحديث.- دورية كان التاريخية.- العدد التاسع عشر؛ مارس ٢٠١٣. ص ٣٢ – ٤٢.

www.kanhistorique.org ISSN: 2090 - 0449

كان التاريخية: رقمية الموطن .. عربية الهوية .. عالمية الأداء

مُلَخَّصْ

إن العلاقة بين اليمن ودول الخليج العربي علاقة قديمة قدم الزمان، فعملية الاتصال والتواصل بين سكان الجزيرة العربية كانت سهلة وميسرة، لأن الجزيرة منطقة جغرافية واحدة وأصول سكان الجزيرة العربية أصول واحدة في شمالها وجنوبه وشرقها وغربها، وهذا بدوره انعكس على العلاقات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية بين مختلف تكويناتها السياسية. ولذلك فإن الوحدة الجغرافية والاجتماعية الواحدة للجزيرة العربية هيأت بيئة مواتية للتبادل الثقافي بين جميع سكانها فالخلفية الثقافية واحدة بين اليمن وجميع دول الجزيرة العربية. البحث يتناول الروابط الثقافية المشتركة بين أبناء الجزيرة العربية كاللغة والمعتقدات وغيرها، فجميع سكان الجزيرة العربية يتكلمون لغة واحدة هي اللغة العربية. والمعتقدات من الروابط الثقافية المهمة، فعلى الرغم من أن سكان الجزيرة العربية كانوا قبل الإسلام توجهاتهم الاعتقادية عديدة، ولهم أصنام وأوثان عديدة، إلا أنهم كانوا يتوجهون إلى الكعبة جميعهم للحج ويمارسون مناسك واحدة.

ويتناول البحث وسائل التواصل الثقافي بين اليمن ودول الجزيرة العربية من خلال الحج واللقاءات بين العلماء وطلبة العلم في جميع أنحاء الجزيرة في مختلف فترات التأريخ، من خلال الزيارات المتبادلة، وعقد الحلقات العلمية، وتبادل الإجازات العلمية بين العلماء. وكما كان للحج دور كبير فقد كانت اليمن أيضًا مركز جذب للعلماء من أنحاء الجزيرة العربية لوجود الكثير من المراكز العلمية فيها طوال فترات التاريخ. وفي الفترة المعاصرة ازداد الاهتمام بالجانب الثقافي والفكري في دول الجزيرة والخليج من خلال إقامة العديد من مراكز الدراسات والبحوث التي تهدف إلى إعداد الدراسات المختلفة عن اليمن ودول الخليج بمختلف المجالات، وكذلك تخصيص وسائل الإعلام المختلفة جزءًا كبيرًا من محتوياتها لتوثيق العلاقات بين اليمن والخليج بل، وتصدر مجلات علمية متخصصة بدراسات الجزيرة العربية والخليج، وإقامة الأسابيع الثقافية المشتركة.

مُقَدِّمَة

العلاقات الثقافية بين اليمن ودول الخليج العربي لها جذور وأبعاد تاريخية ضاربة القدم تعود إلى بداية نشأة الحياة البشرية على وجه الأرض؛ فدول الخليج العربي واليمن تقع في شبه الجزيرة العربية التي تضم الآن سبع دول هي: الجمهورية اليمنية، المملكة العربية السعودية، سلطنة عمان، دولة الإمارات العربية المتحدة، دولة قطر، مملكة البحرين، دولة الكويت.

ومنطقة شبه الجزيرة العربية تتميز بموقع جغرافي مؤثر وهام، إذ تقع في الركن الجنوبي الغربي من القارة الآسيوية بين درجتي ١٢ و٣٢ درجة من خطوط العرض، ودرجتي ٣٥ و٦٠ درجة من خطوط الطول وهي بذلك تقع في وسط الكرة الأرضية، ويحدها البحر الأحمر من جهة الغرب، ومن ناحية الشرق خليج عمان والخليج

العربي، ويحدها من الجنوب خليج عدن والمحيط الهندي، أما من الشمال فيحدها خط يمر بحدود العراق وسوريا وفلسطين وشبه جزيرة سيناء التي عدّها بعض المؤرخين أمثال (بليني) جزءاً من بلاد العرب،[١] بل ذهب بعضٌ من الباحثين إلى أن الجزيرة العربية كانت متصلة بأفريقية، وأن البحر الأحمر كان أرضًا يابسة، ولكن التصدع الذي حدث في الزمن الجيولوجي الثالث أدى إلى تكوين البحر الأحمر، فانفصلت الجزيرة العربية عن أفريقية. وبعضهم يرى أن البحر الأحمر كان في الأصل بحيرة، ولكن حدوث تصدع في البحر أدى إلى التقاء البحر العربي بالبحيرة عند باب المندب فكوّن البحر الأحمر وأدى إلى انفصال أرض العرب عن أفريقية.[٢]

وقد دأب الجغرافيون اليونانيون والرومانيون القدامى على تقسيم الجزيرة العربية إلى ثلاثة أقاليم: الإقليم الأول اليمن، أما الإقليم الثاني فهو الحجاز، والإقليم الثالث يمتد من شمال شرق العربية السعيدة (اليمن) حتى نهر الفرات.[٣] بينما عمد فريق آخر من الجغرافيين إلى تقسيمها إلى خمسة أقاليم هي اليمن والحجاز ونجد وتهامة واليمامة.[٤] وهذا يؤكد أن اليمن والحجاز ونجد منطقة جغرافية واحدة وإن كانت تختلف في تضاريسها من إقليم إلى آخر، وقد أدت هذه التضاريس دورًا كبيرًا في المسار التاريخي لسكانها، وعكست أهميتها التي تتميز بها، والتي تنبع من كونها تسيطر على الشريان الرئيس للتجارة العالمية قديمًا وحديثًا لتوسطها الكرة الأرضية وإطلالها على البحر الأحمر والبحر العربي والخليج العربي.

ولا تقتصر أهميتها على ذلك؛ بل إنها تحظى أيضًا بمكانة دينية وقومية عند العرب والمسلمين لكونها الموطن الأم لكل العرب، ولأنها مهد رسالة الإسلام الخالدة،[٥] كل ذلك جعلها محور اهتمام القوى الكبرى في العالم التي حاولت السيطرة عليها قديمًا وحديثًا، ولكن هذه المنطقة استطاعت أن تحظى بقدر كبير من الاستقلال لعدم قدرة تلك القوى على السيطرة عليها، إلى جانب تميزها بوجود الروابط العميقة بين مناطقها في مختلف المجالات السياسية والاقتصادية والثقافية منذ بدء التاريخ إلى وقتنا هذا. وهذا الترابط والتشابك بين أجزائها وبين أجزاء الوطن العربي عامة جعلها تؤدي دورًا كبيرًا في حركة التاريخ العربي عامة.

وسوف يتناول البحث مسيرة العلاقات الثقافية المشتركة بين اليمن ودول الخليج العربي بغرض إبراز القواسم المشتركة والجوانب المشرقة التي تخللت تلك العلاقات وتوظيفها واستثمارها في تعزيز وتقوية الروابط السياسية والثقافية والاجتماعية بين أبناء الجزيرة العربية وذلك لمستقبل واعد تسوده روح الوئام والتعاون بينهما.

أولاً: القواسم والروابط المشتركة بين اليمن ودول الخليج

إن الروابط التي تجمع اليمن بجيرانها في دول مجلس التعاون لدول الخليج العربية أكثر من أن تعد، ولكن سنلقي الضوء على بعضها والتي تؤكد على وجود الترابط والتلاحم بين جميع أجزاء شبه الجزيرة العربية:

١/١- الرابط الطبيعي والجغرافي:

إن شبه الجزيرة العربية قطعة واحدة أو إقليم جغرافي واحد، لا تفصل بين أجزائه موانع طبيعية؛ فلا انهار فاصلة ولا بحار حاجزة، ولا جبال ثلجية صادة، ولا توجد صحراء تفصل جزءًا عن بقية الأجزاء، ما جعل التواصل بين مدنها يتم عبر سلسلة الجبال من نجد أو من جبال حضرموت وعمان، حتى صحراء النفوذ لا تشكل عائقًا لأنها في الطرف الشمالي.

ويتوزع التكوين الجغرافي للجزيرة العربية إلى جبال وهضاب وصحاري وسهول ساحلية. فسلاسلها الجبلية الممتدة من أقصى الشمال إلى أقصى الجنوب طبيعة جبلية واحدة يتفرع من هذه السلسلة فرع في الوسط وهي المنطقة المعروفة بنجد حتى تطل هضابه على الخليج، وفرع في الجنوب يبدأ من جزء السلسلة الجنوبية ويمتد مطلاً على البحر العربي من جهة والربع الخالي من جهة أخرى حتى يتصل بجبال عمان،[٦] فهذه الجبال ليست جبلاً واحدًا وإنما هي جبال متصلة على نسق واحد، يبدأ من عدن وينتهي في الشام،[٧] وهي طبيعة جبلية واحدة وإن اختلفت بعض مظاهرها. أما صحاريها فتتمثل في صحراء الربع الخالي في الجنوب الشرقي وصحراء النفوذ في الشمال وصحراء الدهناء في الشمال الشرقي.

أما سهولها الساحلية المطلة على البحار فتمتد من العقبة شمالاً حتى عدن جنوبًا. ثم يتحول شرقًا حتى مضيق هرمز، ويمتد شمالاً من ناحية الشرق حتى يصل إلى أعلى خليج البصرة. أما مناخها فيتميز في مناطق الجبال بالاعتدال في الصيف والشتاء، تهطل عليها الأمطار في الجنوب صيفًا وفي الشمال شتاءً وبارد نسبيًا، وهو حار في مناطق الصحارى والسهول الساحلية صيفًا ويميل إلى الاعتدال في فصل الشتاء.[٨] وفي الواقع إن المناخ والتضاريس كانت من العوامل الطبيعية المؤثرة في التطور السياسي لدول الجزيرة العربية، وإن كان من الصعب تحديد دوره بمفرده، ذلك لأن المؤثرات المناخية لا يمكن فصلها عن بقية العوامل الطبيعية والحضارية الأخرى.[٩]

مما لا شك فيه؛ أن موقع الجزيرة العربية الجغرافي وتنوعه الطبيعي بين الجبل والسهل قد أدىّ دورًا مؤثرًا ومهمًا في النشاط السياسي والاجتماعي والاقتصادي للمنطقة على مرّ التاريخ. وقد حددت الظروف الطبيعية التركيب السياسي لدولها، وكذا عوامل القوة أو الضعف في البناء السياسي لها، وعلى سبيل المثال فإن الظروف الطبيعية هي التي ساعدت على أن تصبح مرتفعات اليمن مركزًا للاستقرار البشري المرتبط بنظام زراعي شامل لا يوجد له مثيل في بقية أنحاء شبه الجزيرة العربية.[١٠] وقد أسهمت الظروف الطبيعية لليمن في خلق أجواء التوحّد من خلال الاستفادة من هذا التنوع في التكامل بين السهل والجبل، والاستفادة من فرص الإنتاج المختلفة، وأحيانًا أخرى إلى التفرق من خلال التمسك بالانعزال، وتقليل فرص الاختلاط بين السكان في مراحل مختلفة من التاريخ.

٢/١- رابط النسب:

كَتب كثير من علماء الأنساب والتاريخ عن أصل العرب، وقد كثرت الأقوال وتضاربت الآراء بين القديم والحديث فالاعتماد عند المتقدمين على الكتب المدونة، وعند بعض العصريين على الآثار القديمة التي نقب عنها في جوف الأرض. وحيث أن أمر التنقيب عقيم في جزيرة العرب وبالأخص لم يجر حتى اليوم في الربع الخالي مع صحراء الأحقاف، فأصبح الاعتماد فيما يتعلق بشؤون العرب حتمًا على الكتب المدونة لأنه لم يكن أمامنا ما ينفي صحتها، غير أن كتب التاريخ والأنساب المتعلقة بأصل العرب وتقسيمهم أجمعت على أن أصل العرب من اليمن؛ إذ لا توجد قوميات داخل جزيرة العرب، ولا أعراق مختلفة، ولا جنسيات متباينة، وإنما هم من أرومة واحدة، ومن عرق واحد، وفصيل بشري واحد متقارب.

كما اتفق الباحثون على أن شبه الجزيرة العربية هي: موطن أقدم حضارة للجنس البشري، فمنذ أقدم الأزمنة التاريخية المعروفة كانت هذه الجزيرة مأهولة بجماعات بشرية متشابهة في الملامح والطبائع. يري الباحثون: أن أسلاف هذه الجماعات.. كانوا يتمتعون بحضارة قديمة في الطرف الجنوبي من شبه الجزيرة العربية وكانت اليمن عامرة بأنهارها الدائمة الجريان وبأمطارها الغزيرة الدائمة السقوط، إلا أنها تعرضت إلى تغيرات مناخية في نهاية العصر الجليدي الأخير في حدود ٣٠.٠٠٠ ثلاثين ألف سنة قبل الميلاد الأمر الذي أدى إلى انحباس الأمطار واندثار الأنهار، فأخذ الجفاف ينتشر منذ ذلك الحين في النطاق الصحراوي الحالي مما اضطر الناس إلى الهجرة من اليمن- موطن الجنس العربي الأول- إلى أماكن ذات موارد مائية دائمة فكان أن توجه قسم منهم إلى شمال الجزيرة العربية، ومنها اخذوا يتوزعون إلى الأطراف، وإلى ما وراء تلك الأطراف، فمنهم مَن توجه شرقًا نحو بلاد الرافدين، ومنهم مَن استقر في فلسطين وفي سوريا ولبنان والأردن، ومنهم مَن توجه غربًا نحو طور سينا وحتى أطراف وادي النيل في مصر، والسودان، وشمال أفريقيا المغرب، وتونس، والجزائر، وليبيا، وموريتانيا.

إذا؛ فاليمن منبع الحراك السكاني داخل الجزيرة فقد خرجت القبائل القحطانية من اليمن واستقرت في ربوع جزيرة العرب، منهم قضاعة في شمال الحجاز تجاورهم تنوخ في أقصى شمال الجزيرة داخلاً في الشام وترافقهم قبائل كلب، وفي وديان شمال الحجاز استقرت جهينة. واستقرت قبيلة طيء الأزدية في جبل شمر ونجد، وقبيلة جذام سكنت مع لخم في أطراف الشام وحدود شمال الجزيرة، ومن قبيلة الأزد استقر في عمان، وفي قلب جزيرة العرب الذين عرفوا بالأوس والخزرج ومن الأزد أيضًا قبيلة خزاعة الذين سكنوا مكة وبعض الحجاز وتحكموا بمقاليد مكة لمدة من الزمان، وقبلهم كانت قبيلة جرهم القحطانية التي ناسبهم إسماعيل ونشأ منهم الفرع العدناني،[١١] ومن قضاعة كانت تنوخ ودوس وقد سكنوا البحرين، وقبائل نجد اليوم بصورة عامة أغلبهم من القبائل القحطانية.[١٢] وفي تهامة اليمن وتهامة السراة العديد من الفروع القبيلة المضرية العدنانية،[١٣] وانتقلت فروع من ثقيف والعلويين إلى شمال اليمن واستقروا في صعدة.[١٤]

ولا نكون مغالين إن قلنا بأن القبائل اليمنية تغطي سائر الجزيرة العربية إلى جوار القبائل الأخرى من مضر وربيعة، ولم تنشأ مشكلة عرقية داخل جزيرة العرب،[١٥] ولم تكن هناك أية غضاضة في هذه السكنى، وبالجملة فقد صار الحراك السكاني على بساط الجزيرة المتنوع الألوان أمرًا طبيعيًا وليس غريبًا. بل يشكل نسيجًا متجانسًا دون فوارق، وما دار من صراعات بين فروع القبائل فهو صراع مصالح لا صراع قوميات، فحيثما طغت مصلحة قبيلة على مصلحة قبيلة أخرى نشأ الصراع، وتتمثل المصالح إما بالنزاع حول أرض، أو حول ثأر بين قبيلتين، أو نزاع سلطوي، وكثيرًا ما كانت هذه النزاعات تسوى كلما وجدت قيادات حكيمة، تعمل على رأب الصدع، وتخمد نار الصراع.

٣/١- رابط الدين:

كانت ديانة العرب في غابر الأجيال مختلفة؛ فمنهم مَن كان يعبد الشمس، ومنهم مَن يعبد القمر، ومنهم مَن كان يعبد الأوثان وجميع عبدة الأوثان من العرب كانوا يقرنونا لله تعالى بالربوبية، وإنما كانت عبادتهم ضربًا من التدين بدين الصائبة في تعظيم الكواكب والأصنام، الممثلة لها في الهياكل، لا على ما يعتقده بعض الجهال بديانات الأمم، وآراء الفرق، من العرب، كانت تعتقد في الأوثان أنها الإله الخالق للعالم، بل ذلك لا يتصوره عاقل، وقد قال تعالى حكاية عنهم: "مَا نَعْبُدُهُمْ إِلاّ لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى".[١٦] وإنما كانوا ينكرون البعث والنشور والمعاد والجزاء في اليوم الآخر، ويرون أن العالم لا يخرب ولا يفنى.[١٧] وعلى الرغم من أنهم كانوا قبل الإسلام مختلفي التوجهات الاعتيادية ولهم أصنام وأوثان عديدة، فإنهم كانوا يجتمعون في مكان واحد وهو مكة المكرمة فيمارسون مناسك واحدة، وإن اختلفت بعض التفاصيل، فغالبيتهم وثنيون ومع هذا يتوجهون إلى الكعبة جميعهم.

وعندما جاء الإسلام ليكون برنامجًا ومنهجًا جديدًا للبشرية كلها، فإن ومن الصعب حصر الآثار الكثيرة التي خلّفها الإسلام على حياة العرب بسبب شموليتها لمختلف أوجه الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والدينية والفكرية. فقد أزال الإسلام الفوضى والجهالة الدينية التي عمت العرب من خلال تعدد عبادة الأصنام والأوثان، وأبدلها بعبادة الله الواحد الأحد. وبذلك أدت وحدة العبادة والدين إلى تماسك العرب وتقاربهم وضعف عوامل الفرقة والاختلاف بعد أن جمعهم عامل مشترك. وأدى التخلص من عبادة الأصنام أيضًا إلى انطلاق أفق الإنسان العربي الذي كان محددًا بالوثنية إلى مجالات واسعة قدّمها له الإسلام، ووفّر له الطمأنينة والأجواء الروحية ففتح هذا الأمر المجال واسعًا أمام التطور الفكري الكبير الذي جسّدته الحضارة العربية الإسلامية.

كذلك أرسى الإسلام قيمًا اجتماعية جديدة ومبادئ خلقية فاضلة، فعلى الرغم من تمتع العرب قبل الإسلام بالكثير من القيم

دورية إلكترونية .مُحكّمة .ربع سنوية
ISSN: 2090 – 0449

الأخلاقية السامية ولكن شابتها بعض الممارسات والأنماط السلوكية الخاطئة فجاء الإسلام ليقضي عليها مثل وأد البنات والعصبية القبلية والثأر وغيرها. وقد أكد الإسلام على مبادئ الحرية والمساواة بين الأفراد في الحقوق والواجبات والمكانة الاجتماعية، وأحل الأخوة الإسلامية محل النسب للقبيلة، والولاء للإسلام محل الولاء للقبيلة، والشريعة الإسلامية العادلة محل الأعراف القبلية. ومنح الإسلام المرأة حقوقًا واسعة وحرّم إلحاق الأذى بها، وأوجب عليها التعليم، وأمر بحسن معاملتها.

ونقل الإسلام اللغة والخط العربي من الصعيد المحلي، الذي كان يقتصر على شبه الجزيرة العربية وأطرافها، إلى لغة عالمية لأكثر من نصف العالم المعروف آنذاك، فقراءة القرآن الكريم وفهم أحكامه يتطلب بلا ريب اتقان اللغة التي نزل بها، فدفع هذا الأمر المسلمين من غير العرب إلى تعلم اللغة العربية لفهم واجباتهم الدينية. وصارت جزيرة العرب أرضًا إسلامية لا يشاركهم فيها أحد من غير المسلمين لا في قبلتهم ولا في حجهم. وقام العرب جميعهم بنشر الإسلام فقد قاد العرب بإسلامهم حركة الفتوحات الإسلامية، وصار الإسلام معروضًا أمام الناس جميعًا بصفته الدين الذي ارتضاه الله للبشر. فمن شاء أن يختاره، ومن شاء أن يتركه في ظل وضع يتصف بالحرية الكاملة الحقيقية.

وحينما انساح المسلمون العرب من جزيرة العرب إلى البلاد المفتوحة صارت جزيرة العرب مهوى أفئدة كل من أسلم من الأمصار المختلفة، واحتفظ المسلمون للعرب بمكانة معينة لدورهم المشهود في قيام الإسلام وانتشاره. وهكذا صارت جزيرة العرب منطقة إشعاع للفكر الإسلامي إلى جميع بقاع الأرض التي دخلها الإسلام، وصار اليماني والعماني والحجازي والبحراني والنجدي والثقفي والتميمي والأزدي والنزاري، مع غيرهم من الأجناس غير العربية، يعملون فريقًا واحدًا للعيش بهذا الفكر الجديد، ونشره في ربوع الأرض، فأعطى هذا التوجه لجزيرة العرب مكانة مرموقة غير بقاع الأرض كلها.

٤/١- رابط اللغة:

لغة التخاطب عند كل ساكني الجزيرة واحدة هي اللغة العربية، فمن أطرافها الشمالية إلى أقاصيها الجنوبية، ومن جزرها الشرقية إلى جزرها الغربية، وفي كهوفها الجبلية ووديانها الزراعية وصحاريها القاحلة. الجميع يتكلم لغة واحدة تكتب بحروب واحدة، وإن تعددت لهجات المنطقة الواحدة، فإن لغة الثقافة واحدة، واللهجات وإن تعددت فإن أصولها عربية ولا تعد لغة أخرى، وليس في مقدور الباحث اليوم أن يكشف عن أطوار النشأة الأولى للغة العربية؛ لأن التاريخ لم يسايرها إلا وهي في وفرة الشباب والنماء. والنصوص الحجرية التي أخرجت من بطون الجزيرة لا تزال لندرتها قليلة الغناء؛ وحدوث هذه الأطوار التي أتت على اللغة فوحَدت لهجاتها وهذبت كلماتها معلوم بأدلة العقل والنقل، ولغات العرب على تعددها واختلافها إنما ترجع إلى لغتين أصليتين: لغة الشمال ولغة الجنوب. وبين اللغتين بون بعيد في الإعراب والضمائر وأحوال الاشتقاق والتصريف، يقول الهمدان:[١٨] "وتسمى جزيرة العرب لأن اللسان العربي في كلها شائع وإن تفاضل". وقد وصف لنا الهمداني[١٩] لهجات جزيرة العرب بدءًا من مهرة في حضرموت إلى الشام ورغم أنها سماها لغات فإنه لا يعني لغة مفردة وإنما لهجة في النطق فقط، والاختلاف في اللهجات لا يعني قط الاختلاف في الأصول اللغوية بحيث يصبح لكل إقليم لغة. ولا يقصد الهمداني ولا علماء اللغة بقولهم (لغة) بأنها لغة بالمفهوم المعروف اليوم، وإنما يقصد به اللهجة.

ولا يشك أغلبية المتخصصين في أنّ هؤلاء الأقوام كانت لغتهم العادية لغة عربية فصيحة، وإذا أردنا الدقة والتفصيل قلنا: إنهم كانوا يتكلمون مجموعة من "اللهجات – كانوا يسمونها لغات-" كانت شديدة القرابة إلى بعضها البعض وإلى ما نسميه اليوم العربية الفصحى. ومما يقوّي هذا الاعتقاد نزول القرآن الكريم بلغتهم التي يعرفونها ويفقهونها تمامًا، بحيث لا يمكنهم أن ينكروا أنهم تلقوا الرسالة وأدركوا لفظها ومعناها. واللسان الذي صيغ به النصّ القرآني هو {لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ}، ويقول سبحانه وتعالى: {وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ }.[٢٠] وبالتالي فلا يمكن التشكيك في أنّ عرب قلب الجزيرة، كانوا يتكلمون في عهد صدر الإسلام "لغات" قريبة جدًا – إن لم نقل مماثلة تمامًا – لما نسميه اليوم العربية الفصحى.

وكان للقرآن دور أساسي في تقعيد اللغة العربية، وكان هذا الدور متعدد الجوانب، فتدوين النص القرآني بخط واضح بحيث لا يدع مجالاً للالتباس والخلاف قد أدى إلى إصلاح الكتابة العربية، وبدءًا من نقط الإعجام للتفريق بين الحروف ذات الرسم المشترك ونقط الإعراب وبالرموز الدالة على الحركات والتشديد وما إلى ذلك، إلى أن تحولت تدريجيًا عن طريق التعمق والتخصص إلى كتب نحو متكاملة وكتب لغة وقواميس، كما أدت كذلك إلى تدوين الشعر القديم نظرًا لأهميته لشرح مفردات القرآن. كما كان للعناية بقراءة القرآن قراءة صحيحة مما أدى إلى وضع أسس العلوم الصوتية والصرفية. وفي مرحلة لاحقة وفي إطار الاهتمام المتزايد بظاهرة الإعجاز القرآني ظهرت العلوم البلاغية.

ولهذا نجد الموروث الثقافي لجزيرة العرب كتب بلغة واحدة أو لسان واحد، ولم يكتب بلغات متعددة وصار هو رصيد الأمة كلها، يرجع إليه كل مَن يريد أن يدرس جانبًا من حياة الجزيرة. يقول صالح أحمد العلي: "إن هذه اللغة التي تتميز عن لغة الأعاجم، كانت منذ الزمن السابق للإسلام مثبتةً في الأسس، واضحة في المعالم، وبها نزل القرآن الكريم وأشاد بخصائصها وأكّد أنها إحدى الركائز الأساسية التي يقوم عليها لتأمين قبول العرب الدعوة الإسلامية.

كانت هذه اللغة السليمة عامةً في شبه جزيرة العرب، وبها نظم الشعراء أشعارهم وقصائدهم، وكانوا من مختلف أرجاء الجزيرة. فأصحاب المعلقات، وهم القمم من شعراء ما قبل الإسلام، كان

ISSN: 2090 – 0449 دورية إلكترونية .مُحكّمة .ربع سنوية

منهم من هم من أواسط نجد (امرؤ القيس، وزهير بن أبي سلمى، والنابغة الذبياني وعنترة العبسي)، ومن هم من شرقيّ الجزيرة (طرفة بن العبد، والحارث بن حلزة)، بالإضافة إلى أعداد كبيرة من شعراء ما قبل الإسلام وصدر الإسلام ممن لهم انتماءات عشائرية متعددة مساكنها في أرجاء الجزيرة كافةً. وإن الشعراء الذين ظهروا في الحيرة، والترحاب الذي لقيه الشعراء في بلاط المناذرة والغساسنة لدليلٌ قاطع على امتداد استعمال هذه اللغة عند أهل الحيرة في العراق، وأهل جِلَّق في الشام".(٢١)

٥/١- العادات والتقاليد المشتركة:

كان للعرب أسواق في الجاهلية، يقيمونها في شهور السنة، وينتقلون من بعضها إلى بعض، ويحضرها قبائل العرب، من بعد منهم ومن قرب، فكانوا ينزلون دومة الجندل المسمى اليوم بالجوف، وهو واقع شمال الجزيرة قريب من الشام أول يوم من ربيع الأول، فيقيمون بالبيع والشراء والأخذ والعطاء، ويقوم بعشائهم رؤساء آل بدر في دومة الجندل، وإذا غلب على السوق بنو كلب، يقوم بعض رؤساء كلب بعشائهم، فتقوم أسواقهم إلى آخر الشهر، ثم ينتقلون إلى سوق حجة وهو المشهور في ربيع الآخر فتقوم أسوقهم بها، وكان يقوم بطعامهم المنذر بن سلوى، أحد بني عبدالله بن دارم، ثم يرتحلون نحو عمان، بالبحرين فتقوم سوقهم بها، ثم يرتحلون فينزلون إرم وقرى الشحر فتقوم أسواقهم بها أيامًا، ثم يرتحلون فينزلون (عدن) من اليمن، فيشترون منها "اللطائم" وهي الأقمشة، وأنواع الطيب، ثم يرتحلون فينزلون الرابية من حضرموت، ومنهم من يجوزها إلى صنعاء، ثم تقوم أسواقهم بها ويجلبون منها الخرز والأدم والبرد، وكانت تجلب إليها من معافر، ثم يرتحلون إلى عكاظ في أول شهر شوال، فتقوم أسواقهم بعكاظ. ويتناشدون الأشعار، ويتحاجون، مَن له أسير سعى في فدائه، ومن له حكومة ارتفع إلى الذي يقوم بأمر الحكومة، وكان الذي يقوم بأمر الحكومة فيها من بني تميم، وكان أحدهم الأقرع بن حابس، ثم ينتقلون منها في نهاية شهر شوال، فينزلون مر الظهران، وهو (وادي فاطمة) في أول ذي القعدة، فتقوم أسواقهم فيه طيلة الشهر؛ وهذا الوادي واقع في شمال مكة ويبعد عنها ٢٥ ميلاً إلى ٣٠ ميلاً، وهو وادٍ خصب كان به في الأزمان السالفة نحو ثلاثمائة عين ماء فلعدم وجود الأيدي العاملة، دمرت فلم يبق منها الآن سوى أربع وأربعين عين ماء بخيوفها.

وهذه الخيوف تبتدئ من علو الوادي شرقًا من الزيمة، وتنتهي غربًا بحداء وكثيرًا ما يوجد بهذا الوادي أدبلة العيون المدمرة، وممكن تعميرها، إنما تحتاج إلى المال والأيدي العاملة و ويبلغ طول وادي مر الظهران، من الشرق إلى الغرب نحو خمسين ميلاً، ثم يرتحلون إلى الحج، والوقوف بعرفة، فإذا قضوا مناسكهم نزلوا مكة للطواف بالبيت، والسعي بين الصفا والمروة، فكانت قريش تقم بضيافتهم بمكة حتى يرتحلوا. وكان سوق عكاظ بمثابة المؤتمر العام، والمعرض العام، لعموم قبائل العرب قاطبة، فكان يجتمع فيه فحول الشعراء والخطباء والملوك والأمراء. وكانت تجري بينهم مسابقة في الشعر، والخطابة، والشجاعة، وغير ذلك.

كما كان العرب في الجاهلية على أخلاق عظيمة، لا توجد في غيرهم من الأمم المعاصرة لهم، فمن خصالهم: الشجاعة، والعفة، والشهامة، والنجدة، والحمية، وعلو الهمة، وحفظ العهد، والوفاء بالوعد، والمحافظة على الأعراض، والمدافعة عن الجار، وحفظ الجوار، والكرم والسخاء، والضيافة لكل وافد عرفوه أم لم يعرفوه. وكانوا مثل الحرية في أقوالهم وأعمالهم وعاداتهم من غير تكلف، لأنها سجية فيهم. ويتفاخرون بشدة البأس، وعزة النفس، وإباء الضيم، والحلم، والفصاحة، وحفظ الشرف، ومكارم الأخلاق، وسرعة الخاطر بالبديهيات وغير ذلك، مما امتازت به العرب على غيرها من الأمم، والتاريخ شاهد على ذلك.

٦/١- التاريخ المشترك:

من خلال ما سبق اتضح لنا؛ أن اليمن ودول مجلس التعاون الخليجي الست تنتمي إلى منطقة جغرافية واحدة، خالية من الموانع والحواجز الطبيعية، ويجمع سكانها نسب واحد ولغة واحدة وديانة واحدة وعادات مشتركة. كل هذا شكل مزيجًا إنسانيًا متجانسًا ممتدًا على رقعة الجزيرة العربية، فتشابكت أصوله الأسرية والقبائلية والعشائرية وانضوت أجزاؤه في إطار دولة واحدة في فترات مختلفة من التاريخ قبل الإسلام وبعده. فقد عمل العرب جميعهم على نشر الإسلام فيما يعرف بحركة الفتوحات الإسلامية. فأصبحت جزيرة العرب منطقة إشعاع للفكر الإسلامي إلى جميع بقاع الأرض التي دخلها الإسلام فأعطى هذا التوجه لجزيرة العرب مكانة مرموقة غير بقاع الأرض كلها. وصارت جزيرة العرب مهوى أفئدة كل من أسلم من الأمصار المختلفة، واحتفظ المسلمون للعرب بمكانة معينة لدورهم المشهود في قيام الإسلام وانتشاره.

يقول الدكتور يوسف مكي: "كان العرب قد اتجهوا إلى التخوم الشمالية من الجزيرة العربية منذ تاريخ بعيد قبل ظهور الإسلام، ووصلوا في موجات متعاقبة إلى العراق وبلاد الشام ووادي النيل قبل استهلال الفتح العربي. وحين بدأ الفتح سهّل ذلك الوجود على المسلمين ولوج تلك الأقطار وجعلها جزءًا من الحواضر العربية. وقد سجّل لنا التاريخ تعاطف السكان المحليين في الشام والعراق ومصر مع الفاتحين الجدد، ومشاركتهم لهم في القتال ضد البيزنطيين والساسانيين والروم.

وتؤكد قراءة التاريخ العربي الإسلامي أنه حين انطلقت جيوش المسلمين من يثرب إلى عموم مناطق الجزيرة العربية، كانت على علم بتضاريسها، ومعرفة بطرقها، بل كانوا على معرفة بقبائل الجزيرة وعشائرها وأنسابها ورموزها الاجتماعية. ومن المؤكد أن تحقيق تلك الغزوات والحروب وتكللها بالانتصارات في تلك الظروف كان عملاً أقرب إلى المستحيل لو كانت هناك قطيعة في الثقافة والمكان.(٢٢) هذا النضال المشترك عبر التاريخ كوَّن الشخصية العربية بمتانة، وتخطى مرحلة الانسجام إلى مرحلة الانصهار، بل حتى معظم

دورية إلكترونية مُحكّمة ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449

الأحداث التاريخية التي دارت في جزيرة العرب أحداث متشابهة سواء كانت أحداثًا ايجابية أم سلبية. فعلى سبيل المثال ما نلمسه من تشابه حتى بظهور حركات غير مرغوب فيها فالأحداث التي أعقبت وفاة رسول الله والتي عرفت بالردة كان لها صدى بل وجود في كل من اليمن، ونجد، وعمان، والحجاز.[٢٣] فقد تمالئوا على نهج واحد وهو التجمع تحت ألوية زعامات ادعت لنفسها قيادة دينية تمثلت في ادعاء النبوة.

وفي العهد الأموي، ظهرت حركات الخوارج وكانت لها زعامات متمركزة في كل من اليمن ونجد وعمان. وفي العهد العباسي، ظهرت حركات شيعية مغالبة وكانت لها أيضًا تمركزات في كل من اليمن، وعمان، ونجد، وشرق وشمال شرق الحجاز.[٢٤] وفي العصر الحديث برزت محاولات فرض السيطرة الاستعمارية الأوربية (البرتغالية، الفرنسية، والبريطانية) وموقع تجاذب بين القوى الإقليمية المختلفة (العثمانيين والصفويين). وفي الفترة المعاصرة الوجود الغربي الأوربي الأمريكي في المنطقة ومحاولات فرض الهيمنة على الجزيرة العربية للسيطرة على الثروة النفطية في الخليج، وما تشهده المنطقة من حوادث ومتغيرات تنعكس على الجميع وتتأثر بها كل الدول أنظمة حاكمة وشعوبا.

إن كل ما ذكرناه سابقًا يجعلنا نؤكد على أن الروابط التي تجمع اليمن بجيرانها في دول مجلس التعاون لدول الخليج العربية أكثر من أن تعد، ليس في الوقت الحاضر فقط؛ وإنما منذ آلاف السنين، حيث كانت المنطقة وإلى عهد قريب تسمى بشبه الجزيرة العربية بمكوناته المختلفة، وإلى جانب الترابط الطبيعي والجغرافي كانت هناك روابط النسب، والدين، واللغة، والعادات، والتقاليد المشتركة، والتاريخ المشترك، والتي بدورها تجعل من اليمن ومحيطها الخليجي وحدة ثقافية واجتماعية واحدة.

ثانيًا: وسائل التبادل الثقافي بين اليمن ودول الخليج

إن الروابط التي جمعت اليمن ودول الخليج منذ قديم الزمان كانت أساسًا لتواصل ثقافي دائم بين جميع أبناء الجزيرة. فقد وجدت نقوش مسندية تعود إلى فترة قبل الميلاد وبعدها، وكذلك الحج، وبظهور الإسلام تزايدت أهمية الحج ومازال حتى يومنا الحاضر وكذلك الزيارات العلمية بين العلماء، وتبادل الكتب والإنتاج العلمي. وفي الفترة المعاصرة مع التطور العلمي الكبير في وسائل الاتصال الحديثة (الفضائيات، الإذاعات، المجلات والكتب، الأسابيع الثقافية، المؤتمرات والندوات، المراكز البحثية) زادت من عمق التبادل الثقافي بين دول الجزيرة.

فقد كانت الثقافة والتعليم تعم معظم مناطق الجزيرة العربية، فالحجاز كانت مركزًا لجمع مشاهير علماء العالم الإسلامي،[٢٥] وهذا ينبع من مركزية أشهر مدنها (مكة) قبلة المسلمين والمدينة المنورة عاصمة الدولة العربية الإسلامية، واليمن، عرف عن أهلها حب للعلم، واشتهار مراكزها الفكرية، إذ تعددت هجر العلم، وكثرت مواطنه العلمية،[٢٦] فقد عُدّت صنعاء من أشهر مراكز الفكر باليمن؛ لأنها كانت مهجرًا للدارسين وملتقى للعلماء والنابهين من أبناء اليمن وغيرهم. وقد ظهر فيها جماعة من العلماء البارزين أشهرهم العلاّمة محمد بن إسماعيل الأمير (١٠٩٩-١١٨٢هـ/١٦٨٧-١٧٦٨م) ومحمد بن علي الشوكاني،[٢٧] الذي يعد أحد المجددين في العصر الحديث الذين أثروا الحياة الفكرية الإسلامية، والقاضي يحيى بن صالح السحولي (١١٣٤-١٢٠٩هـ/١٧٢٠-١٧٩٤م)، وأحمد بن علي النهمي (١١٣٠-١١٨٦هـ/١٧١٧-١٧٧٢م)، وإسماعيل بن يحيى الصديق (١١٣٠هـ-١٢٠٩هـ/١٧١٧-١٧٩٤م).[٢٨]

كذلك عرفت صنعاء بمساجدها الشهيرة التي كانت إلى جانب كونها مكانًا للعبادة مدارس تعليمية، وبها ملاحق لسكن طلاب العلم كالجامع الكبير ومسجد الفيلحي،[٢٩] وغيرها. وكانت تلك المدارس تجمع بين المدرسة وبين المسجد في بناء واحد، ويلحق بها العديد من الغُرف، وتعرف بالمنزلة، ليسكن فيها المدرسون وبعض طلبة العلم الذين لا بيوت لهم في ذلك البلد.[٣٠] وإلى جانب مدينة صنعاء عرفت اليمن خلال هذه الفترة عددًا كبيرًا من المراكز الفكرية لعل أهمها: زبيد، وذمار، وكوكبان، وصعدة، وحجة، وشهارة، وحوث، وعدن، وتريم، وحضرموت، والمراوعة، وبيت الفقيه، والزيدية، وأبي عريش، وضمد، وصبيا، وكذلك بقية المراكز العلمية في عمان، والبحرين، والتي كان للتجارة دورًا مؤثرًا في ازدهارها. وقد كان للتجاذب السياسي الذي كان بين الدول التي حكمت اليمن ومصر والحجاز والتي ظلت تتنازع النفوذ على الحجاز خلال الفترات التاريخية المتعاقبة دورًا مؤثرًا في الحياة العلمية.[٣١]

أما في نجد، فقد كانت الحياة العلمية بدائية، وتعتمد على الجهود الفردية، نتيجة للأوضاع الجغرافية والسياسية والاقتصادية التي كانت سائدة في المنطقة. إلا أنه مع ظهور دعوة محمد بن عبد الوهاب (١٧٠٣ – ١٧٩١م) انتعشت الحياة الفكرية، فأقبل الناس على التعليم بدوافع دينية ودنيوية أهمها التأهل للمناصب التي ظهرت مع تكوين وتوسع آل سعود في نجد وخارجها.[٣٢]

٢/١- الحج:

كان للحج دورٌ كبير في تدعيم الروابط الثقافية بين أبناء الجزيرة العربية، وهو دور يعد من بين فوائد الحج الجمة إلى جانب كونه يجمع المسلمين من مختلف أنحاء العالم الذين يلتقون في مكة المكرمة في شهر ذي الحجة من كل عام، ويتبادلون الآراء، ويتناقشون في مختلف المجالات. كان موسم الحج ميدانًا صالحًا وفرصة سانحة لعرض هذه الأفكار، إلى جانب أن تنقل العلماء وطلبة العلم من مختلف بلدان العالم الإسلامي إلى الحجاز وبالعكس، أتاح الفرصة لهذه الصفوة المثقفة من نقل كل جديد؛ لذا فقد انتشرت الحلقات العلمية التي كانت تعقد في الحرمين الشريفين لتدريس العلوم الشرعية، التي تقوم على المذاهب الفقهية الأربعة.[٣٣] وكان العلماء اليمنيون وغيرهم من علماء العالم

دورية إلكترونية. مُحكَّمة. ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449

الإسلامي ينتهزون فريضة الحج للإفادة العلمية والاستفادة، وإلقاء الدروس العلمية في الحرمين الشريفين خلال مواسم الحج. ولا شك أن مثل هذه اللقاءات كانت تتيح للعلماء تعرف بعضهم على بعض، لاسيما التعرف على عدد كبير من كبار الشخصيات من ذوي المكانة العلمية في بلدانهم وهو أمر يغني الحركة العلمية والفكرية لهم.

وكان الحج أيضًا فرصة للاطلاع على الإنتاج العلمي للعلماء في الحجاز وبقية بلدان العالم الإسلامي؛ وكان يتاح لهم ارتياد مكتبات الحجاز التي كانت تحوي كتبًا عديدة ومتنوعة، وتحتوي مخطوطات نادرة حركة تعلم اللغات بحكم توافر الحجاج من مختلف أنحاء العالم الإسلامي وتعدد الألسن، فقد اقتضى هذا تعلم اللغات المختلفة مثل التركية والأوردية والفارسية، وكان عدد ممن يجيد هذه اللغات يدرس بعض الكتب بها.[٣٤]

وكما كان للحج دورًا بارزًا في نشر كثير من الأفكار والمذاهب في فترات مختلفة من التاريخ، ففي التاريخ الحديث، كان للحج أثر كبير في نشر الدعوة الوهابية، فقد كان موسم الحج ميدانًا صالحًا وفرصة سانحة لعرض مبادئ هذه الدعوة على الحجاج، واستمالتهم إلى قبولها، فقد كان الحجاج اليمنيون حين يعودون إلى اليمن يحملون معهم معلومات عن تلك الدعوة، ومما لا شك فيه؛ أن هذا قد جعل العلماء في مختلف المناطق يستعرضون مبادئ الدعوة، ويقارنونها بما لديهم من علم. وكان اهتمام الدولة العثمانية منصبًا على تشجيع الطرق الصوفية وهو الغالب على جميع أنحائها، ورغم ذلك فقد كان اهتمامها يتركز على منصب مفتي مكة لحاجتها إلى موافقته على ما تود إعلانه للناس من إصلاحات أو تنظيمات.[٣٥]

٢/٢- الرحلات العلمية:

كانت الرحلات العلمية الخارجية تتجه في الغالب إلى الحجاز؛ لأنها كانت مركزًا بجمع مشاهير علماء العالم الإسلامي[٣٦]. وكانت تتجه إلى الأقطار المختلفة بحثًا عن العلماء ذوي الأسانيد الغالبة في الحديث، وهجرة مشايخ الصوفية لمقابلة أقرانهم ومشايخ الطرق في البلدان الأخرى.[٣٧] وبفضل هذه الرحلات، استمرت الوحدة الثقافية، بين مختلف البلدان الإسلامية رغم الاختلاف السياسي والمذهبي.[٣٨] فقد كان العلماء اليمنيون يحرصون على أداء فريضة الحج، ومن العلماء الذين أدوا هذه الفريضة خلال فترة الدراسة أحمد بن عبد الله بن عبد العزيز بن الحسن؛[٣٩] فقد حج وأقام بمكة مدة كما ذكر عاكش "مثابرًا على الطاعة، ملحوظًا بين علمائها بالإجلال، ملقى إليه ذمام التحقيق بين أهلها، وأخذ عن جماعة من العلماء الوافدين إليها، وجرت بينه وبينهم مراجعات في عدة مسائل".[٤٠]

ومن أشهر العلماء الذين رحلوا إلى مكة العلاّمة إبراهيم بن محمد بن إسماعيل الأمير.[٤١] ومن علماء اليمن الكبار الذين ترددوا على مكة العلاّمة عبد القادر بن أحمد بن عبد القادر الكوكباني،[٤٢] والذي رحل إلى مكة والمدينة المنورة، وهاجر بهما زمنًا طويلاً، وتردد على مكة للحج وطلب العلم مرارًا ولقي في الحرمين نحوًا من أربعين شيخًا، ومن أشهر مشايخه في مكة الشيخ محمد حياة السندي والشيخ عطاء الله بن أحمد الأزهري والشيخ أبي الحسن السندي، وقد أخذ عنهم واستجاز في جميع العلوم.[٤٣] وكان العلاّمة عبد الرحمن بن سليمان الأهدل[٤٤] من العلماء الذين رحلوا إلى مكة وأخذوا إجازات من العلماء الموجودين في مكة والمدينة المنورة، ومنهم الشيخ محمد بن صالح الريس، والشيخ محمد مرداد،[٤٥] والشيخ حسين عبد الشكور.[٤٦] وكان أيضًا ممن تواصلوا مع العلماء في الحجاز العلاّمة عبد الله بن أحمد بن إسحاق.[٤٧]

وكما كانت الحجاز قبلة للعلماء بحكم وقوع الحرمين الشريفين فيه، فإن اليمن أيضًا كان مركز جذب للعلماء، لوجود الكثير من المراكز العلمية، ومن العلماء الذين أتوا إلى اليمن الشيخ محمد عابد بن أحمد بن علي بن محمد مراد السندي، ثم الأنصاري[٤٨] الذي أتى إلى اليمن بدعوة من الإمام المنصور علي، وظل فيها أيام ابنه الإمام المتوكل أحمد وما بعده. وفي عهد المهدي عبد الله أرسله إلى محمد علي باشا في مصر ومعه هدية عبارة عن فيل، وقد أجاز المؤرخ المشهور الحسن بن أحمد عاكش في الحديث.[٤٩] ومن العلماء الذين أتوا إلى اليمن الشيخ عبد القادر بن خليل كرك[٥٠] خطيب المدينة الذي أتى إلى زبيد سنة ١١٨٤هـ/١٧٧٠م، ومن العلماء الآخرين عبد الصمد بن عبد الرحمن الجاوي،[٥١] وهو من العلماء الذين وفدوا إلى زبيد سنة ١٢٠٦هـ/١٧٩٠م وأخذ عنه علماؤها. ومن العلماء الذين وفدوا إلى اليمن الشيخ عباس الموسوي،[٥٢] ومن العلماء والأدباء الذين أتوا إلى اليمن الشيخ محمد خليل سمرجي المكي،[٥٣] وكان له مناظرات أدبية مع كثير من أدباء اليمن.[٥٤]

أما منطقة نجد، فلم نجد فيما بين أيدينا من مصادر، ما يفيد برحلات العلماء منها إلى اليمن أو من اليمن إليها سوى عدد قليل منهم الشيخ مربد بن أحمد التميمي، وكان من العلماء النجديين الذين عارضوا دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، وكان معرفته بمدى الازدهار العلمي في اليمن ووجود العلماء، دافعًا له للمجيء إلى اليمن، ليستعين بهم في مواجهة الشيخ محمد بن عبدالوهاب؛ فقد طلب تحقيق مسألة في العقيدة حول تكفير محمد بن عبد الوهاب من دعا الأولياء، والشيخ مربد يرى أن دعاء الأولياء شرك، ولا يكون الداعي مشركًا بل هو مخطئ.[٥٥]

ومن العلماء الذين أتوا أيضًا وكانوا معارضين للدعوة الوهابية، الشيخ عبد الرحمن النجدي الذي وصف من أحوال محمد بن عبد الوهاب أمورًا أنكرها العلاّمة محمد بن إسماعيل الأمير، منها "سفكه للدماء، ونهبه للأموال، وتجاريه على قتل النفس ولو بالاغتيال، وتكفيره الأمة المحمدية في جميع الأقطار".[٥٦] وهناك علماء آخرون وصلوا إلى اليمن من نجد، كانوا ضمن الوفد السعودي الذي أرسله سعود إلى الإمام المنصور علي في سنة ١٢٢٢هـ/١٨٠٧م وهم عبد العزيز بن أحمد بن إبراهيم،[٥٧] وعبد الله بن

دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية   ISSN: 2090 – 0449

المبارك الأحسائي،[٥٨] وكان معهم ابن هويشل،[٥٩] وابن سعدون؛[٦٠] حيث دارت بينهم وبين علماء اليمن حوارات في مسائل كثيرة حول جوهر الدعوة الوهابية وقضايا أخرى.

٣/٢- الجامعات:

الجامعات قلعة من قلاع الثقافة في كل بلد. ولا يمكن في أي نشاط ثقافي تجاهل الجامعات الفاعل والأساس فيها. وفي دول الجزيرة العربية عشرات الجامعات التي يمكن لها أن تقوم بدور أساس في تعزيز العلاقات الثقافية. وهذا المجال يحتاج إلى مشروع اتفاقية بين الجهات المسئولة عن التعليم في البلدين لوضع الأطر المنظمة للتعاون الثقافي بين الجامعات. من أبرز مجالات التعاون الثقافي بين الجامعات تبادل زيارات أعضاء هيئة التدريس في الجامعات، وتقديم منح دراسية مجانية للطلاب، ومشروعات الترجمة المشتركة، والاهتمام، وتوجيه بعض تخصصات الدراسات العليا للآداب والعلوم الخاصة إلى القضايا والإشكاليات الثقافية والعلمية والاجتماعية التي تطرحها الظروف الراهنة وتفرضها المستجدات المعاصرة وبما يخدم العلاقات وتعزيز الترابط والتلاحم بين أبناء لجزيرة العربية، وغير ذلك.

٤/٢- القنوات الفضائية:

لقد أصبح القنوات الفضائية وسيلة مهمة من وسائل الثقافة؛ إذ إن المشاهد العربي تتوفر أمامه عدد من القنوات باللغة العربية من عدة دول غير عربية، تهدف إلى التعريف بثقافات بلدانها. فعلى سبيل المثال نجد كلاً من ألمانيا، وفرنسا، وبريطانيا، والولايات المتحدة، لديها قنوات عربية موجهة للمشاهد العربي. ودول الجزيرة العربية أنشأت عددًا كبيرًا من القنوات الفضائية لتنقل الثقافة العربية. وتعمل على تعزيز الروابط الثقافية بين أبناء الجزيرة وأكدت متانة الروابط بينهم من خلال الكوادر التي تعمل في هذه القنوات من جميع الدول العربية، إن مثل هذا القنوات ستسهم بفعالية في زيادة التقارب بين أبناء الجزيرة على المستوى الثقافي والشعبي والسياسي، لاسيما إذا كان ذلك وفق سياسة مخطط لها مسبقًا.

٥/٢- المراكز البحثية:

زاد الاهتمام في الآونة الأخيرة بالمراكز البحثية والمعاهد الفكرية؛ حيث يسعى كل مجتمع حضاري إلى تأسيس الأطر والأوعية، التي تحفظ منجزاته في شتى فنون المعرفة، وإيجاد المؤسسات التي تدفع إلى تحسين مستوى اتخاذ القرارات، ولذا فلا نبعد إذا قلنا: إن تلك المراكز البحثية هي بمثابة المرآة الحقيقة التي تعكس اهتمام الأمم والشعوب بالعلم والمعرفة واستشراف آفاق المستقبل. ونظرًا لأن مراكز البحوث والدراسات أصبح لها دور ريادي في توجيه عالم اليوم، كونها أداة فاعلة لإنتاج العديد من المشاريع الاستراتيجية، وخلايا تفكير عملية تعمل لإنضاج المشاريع العلمية، وبلورة الإشكالات القائمة، ودراستها وفق تكامل علمي ومعرفي انسجامي. مما يجعلها من الضرورات المجتمعية الملحة في الوقت الراهن.

وانطلاقًا من هذه الأهمية للمراكز البحثية والمعاهد الفكرية، واستشعارًا بدورها المؤثر في البنية السياسية والثقافية والاجتماعية، فقد عرفت اليمن ودول الخليج في السنين الأخيرة تأسيس مراكز بحوث ومعاهد علمية متعددة؛ موزعة على بعض الجامعات، وغيرها من المؤسسات؛ وتتخصص في مختلف الميادين، الاقتصادية، والاجتماعية، والتربوية، والطبية والتكنولوجية. تشترك كلها في إنتاج الأفكار، وصنعها، وتسهم في إعادة توظيف واستخدام ما هو متاح من المعلومات لخدمة هذه المؤسسات ورسم طريقها المستقبلي، وهذه المراكز تعمل على إصدار مجلات علمية مُحكَّمة متخصصة بدراسات الجزيرة العربية والخليج، وحفظ تراث الجزيرة العربية والخليج.

٦/٢- الندوات والمؤتمرات:

تشكل الندوات والمؤتمرات المختلفة إطارًا حيويًا واسعًا يشارك فيه المتخصصون في مناقشة القضايا الجديدة التي تهمهم جميعًا. وذلك بهدف الإسهام بأفكارهم وآرائهم ومقترحاتهم تجاه هذه القضايا، كي تستفيد منها الجهات المختصة عند اتخاذ القرارات المتعلقة بالتطبيق والتجديد في الميدان. وقد شهدت دول الجزيرة العربية عقد العديد من الندوات والمؤتمرات يشترك فيها المتخصصون من داخل الجزيرة وخارجه، نوقش فيها قضايا متعددة، وتم توثيقها في أوراق مرجعية واتخذت بشأنها التوصيات المناسبة، بغرض السعي لمواكبة التطورات والمستجدات في العالم، من خلال تفاعل خلاق بين محاضرين ومناقشين على اطلاع وخبرة على مستوى العالم العربي والعالم من جهة، وبين العاملين في تلك الحقول في الجزيرة العربية من جهة ثانية.

٧/٢- الأسابيع الثقافية:

خلال السنوات الأخيرة تم تنظيم الكثير من الأسابيع الثقافية بين اليمن ودول الخليج ، بل أصبحت تنظم بشكل دوري، وتعد الأسابيع الثقافية نافذة لاطلاع أشقائهم بالثقافة والتراث للبلد الآخر الذي ينبع من إرث عربي أصيل، بل وتعزز أهمية التواصل الثقافي بين الشعوب العربية ونقل سجاياها إلى نطاق عالمي أوسع.

خاتمةٌ

وخلاصة القول: إن العلاقات الثقافية بين اليمن والخليج ينتظرها مستقبل واعد مشرق إذا تهيأ لها ما يفعّلها ويستثمر إمكاناتها لصالح هذا الكليات في مختلف الصعد، ما ينعكس في تنميته على مستوى الفرد والجماعة؛ وإن كان ثمة من عقبات تعترض هذه الغاية، فلقد آن الأوان لتجاوز السلبيات التي تظهر من حين إلى لآخر والانشغال بالتركيز على القواسم المشتركة وعناصر التقارب والهموم المشتركة أكثر بكثير من عوامل الفرقة والقطيعة، والاستفادة ثورة المعلومات وسهولة الحصول على المعرفة من خلال شبكة الإنترنت والقنوات الفضائية التي أدت إلى ارتفاع معدلات الثقافة العامة والخاصة.

دورية إلكترونية .مُحكّمة .ربع سنوية   ISSN: 2090 – 0449



الهوامش:

* قدمنا البحث "**العلاقات الثقافية بين اليمن والخليج في العصر الحديث**" إلى مؤتمر "**العمالة اليمنية ومتطلبات سوق العمل الخليجي: الفرص والتحديات**" الذي نظمه على مدى يومين مركز سبأ للدراسات الإستراتيجية في صنعاء ٢٢ - ٢٣ فبراير ٢٠١٠.

(1)Pliny, ***Natural History***, bk. Vi, ch.21 and bk vii,ch32,1969.

(٢) علي، جواد، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، بيروت، ط٢، ١٩٧٦، ج١، ص١٤١-١٤٣.

(٣) بافقيه، محمد عبد القادر، **تاريخ العربية السعيدة صنعاء**، مركز الدراسات والبحوث اليمني، ط١، ج٢ ص٢١١.

(٤) الهمداني، الحسن بن أحمد بن يعقوب، **صفة جزيرة العرب**. تحقيق محمد بن علي الأكوع، مركز الدراسات والبحوث اليمني- صنعاء - اليمن. ط: الثالثة. ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م، ص ٨٤ – ٨٥.

(٥) علي، جواد، المرجع السابق، ج٢، ص٣٧٠.

(٦) الجوهري، يسري عبد الرازق، **جغرافية الوطن العربي:** طبيعيًا وبشريًا وإقليميًا، الإسكندرية: مركز الإسكندرية للكتاب، ١٩٩٥، ص٢٦٠.

(٧) الهمداني، الحسن بن أحمد بن يعقوب، **صفة جزيرة العرب**. تحقيق محمد بن علي الأكوع، مركز الدراسات والبحوث اليمني - صنعاء . اليمن. ط: الثالثة. ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م. ص ١١٦- ١١٧.

(٨) الجوهري، المرجع السابق، ص٢٦٧.

(٩) الشامي، صلاح الدين، وفؤاد محمد الصقار، **جغرافية الوطن العربي الكبير**، القاهرة، دار المعارف، ط٤، ١٩٨٤م، ص ٢٢٨ – ٢٣٨.

(١٠) محمود، محمود توفيق، **المدخل الجنوبي للبحر الأحمر**: دراسة في الجغرافيا السياسية والجيوبوليتكس، الرياض، دار المريخ، ١٩٨٣م، ص٢٠٣؛ الهيصمي، خديجة، **سياسة اليمن في البحر الأحمر**، القاهرة، مكتبة مدبولي، ط٢، ٢٠٠٢م، ص٢٦.

(١١) الألوسي، محمود شكري، **تاريخ نجد**، تحقيق محمد الأثري، القاهرة، ١٣٤٣هـ/١٩٢٧م، ص ١١٩.

(١٢) ابن هشام، **السيرة النبوية**، تحقيق مصطفى السقا، وإبراهيم الأبيادي، وعبد الحفيظ شلبي، القاهرة، مصطفى البابي الحلبي، ١٣٥٥هـ – ١٩٣٦م، ط٤، ج١، ص١٤٠،١٣٠ ؛ الفرح، محمد حسين، **اليمن في تاريخ ابن خلدون**، الهيئة العامة للكتاب، صنعاء، ط١ ١٤٢١هـ/٢٠٠١م، ص ٣٣.

(١٣) الألوسي، المرجع السابق، ص٨٨.

(١٤) ابن المجاور، جمال الدين أبو الفتوح يوسف بن يعقوب بن محمد الشيباني الدمشقي، **تاريخ المستبصر (صفة بلاد اليمن ومكة وبعض الحجاز)**. تصحيح وضبط/ أوسكر لو نغرين .ليدن. هولندا. مطبعة بريل ١٩٥١م، ص ٥٧.

(١٥) المقدسي، أبو عبدالله محمد بن أحمد البناء، **أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم**، لايدن، تحقيق م.دوخويه، ط٢، ١٩٠٦م، ص٩٤ - ٩٥.

(١٦) الآية (٣)، **سورة الزمر**.

(١٧) ابن الكلبي، أبو منذر هشام بن محمد بن السائب، **الأصنام**، تحقيق/ أحمد زكي. القاهرة. الدار القومية للطباعة والنشر ١٣٨٤هـ/١٩٦٥م. مصر عن طبعة دار الكتاب ١٩٢٤م.

(١٨) الهمداني، **صفة جزيرة العرب**، ص٣٩.

(١٩) الهمداني، المصدر السابق، ص ٢٤٨ - ٢٤٩.

(٢٠) الآية (١٠٣)، **سورة النحل**.

(٢١) العلي، صالح أحمد، **تطور الفكر القومي العربي**، بغداد، مطبعة المعارف، ١٩٥٩، ص٣٠ – ٣١.

(٢٢) مكي، يوسف، **الوحدة والتداعي**: **دراسات في أسباب تعثر مشاريع النهضة العربية**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٣، ص ٣٠ – ٣١.

(٢٣) الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير (ت ٣١٠/٩٢٣): **تاريخ الأمم والملوك**, تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم, دار المعارف, القاهرة, ١٩٦٤، ٥٢٨/٨، ٥٣٦؛ المحلي، محمد، **الحدائق الوردية من مناقب أئمة الزيدية**، مخ، المكتبة الغربية بالجامع الكبير بصنعاء،ج١، ص١٩٧.

(٢٤) السيف، عبدالله محمد, **الحياة الاقتصادية والاجتماعية في نجد والحجاز في العصر الأموي**، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٤٠٣/١٩٨٣،٢٠٧ - ٣٠٩.

(٢٥) حسين مؤنس, **ابن بطوطة ورحلاته**: **تحقيق ودراسة وتحليل**, دار المعارف, القاهرة، ١٩٨٠م, ص٩٩.

(٢٦) الأكوع، إسماعيل بن علي، **هجر العلم ومعاقله في اليمن**، دمشق، دار الفكر، ط١، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م.

(٢٧) **محمد بن علي الشوكاني**: مفسر، محدث، فقيه، أصولي، مؤرخ، أديب، نحوي، منطقي، متكلم، حكيم، تربوي ولد سنة ١١٧٣هـ في هجرة شوكان من أسرة علم، وقضاء، وقد احتل مكانة سياسية مرموقة في عهد الأئمة الزيديين، لمناصرتها لهم في حروبهم ضد الأتراك تلق العلم على يد علماء مشهورين منهم: العلاّمة أحمد بن عامر الحدائي (١١٢٧-١١٩٧هـ/ ١٧١٥-١٧٨٣م)، والعلاّمة إسماعيل بن الحسن بن المهدي (١١٢٠-١٢٠٦هـ/ ١٧٠٨-١٧٩١م)، والعلاّمة عبد القادر بن أحمد الكوكباني (١١٣٥-١٢٠٧هـ/ ١٧٢٣-١٧٧٢م)، والعلاّمة الحسن بن إسماعيل المغربي (١١٤٠-١٢٠٨هـ/ ١٧٢٧-١٧٩٣م)، والعلاّمة علي بن إبراهيم بن عامر (١١٤١-١٢٠٨هـ/ ١٧٢٨-١٧٩٣م)، والعلاّمة القاسم بن يحيى الخولاني (١١٦٢-١٢٠٩هـ/ ١٧١٤-١٧٩٤م) والعلاّمة عبد الرحمن بن قاسم المداني (١١٢١-١٢١١هـ/ ١٧٠٩-١٧٩٦م) والعلاّمة عبد الله بن إسماعيل النهمي (١١٥٠-١٢٢٨هـ/١٧٣٧-١٨١٣م)، وغيرهم. وله ما يقارب ٢٧٨ مؤلفًا مخطوطًا ومطبوعًا، (٢٤٠ مخطوطًا، ٣٨ مطبوعًا) في مختلف العلوم، وله عدد كبير من التلاميذ، توفي سنة ١٢٥٠هـ/ ١٨٣٤م. له عدد كبير من المخطوطات والكتب المطبوعة، في شتى ميادين الثقافة الإسلامية قضى معظم عمره في طلب العلم، والتدريس، حيث بلغت دروسه في اليوم والليلية ثلاثة عشر درسًا، وزاول القضاء الأكبر، والعمل الوزاري ورئاسة الفتوى، فتمكن من تطبيق جانب من آرائه وأفكاره. جحاف، لطف الله، **درر نحور الحور العين بسيرة الإمام المنصور علي وأعلام دولته الميامين**، تحقيق عارف الرعوي، صنعاء، وزارة الثقافة، ط١، ٢٠٠٤م، ص٥٨٩؛ الزركلي، خير الدين، **الأعلام – قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب المستعربين والمستشرقين**، بيروت، ط٣، ط٤ ١٩٦٩م، ١٩٧٠م، ص١٧؛ كحاله، عمر رضا، **معجم المؤلفين**، بيروت، دار إحياء التراث العربي، د. ت، ج١١، ص٥٣؛ الشرجي، عبد الغني قاسم غالب، **الإمام الشوكاني حياته وفكره**، بيروت، مؤسسة الرسالة، صنعاء، مكتبة الجيل الجديد، ط١، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م؛ الشوكاني، محمد بن علي، **ديوان الشوكاني أسلاك الجوهر**، تحقيق حسين بن عبد الله العمري، دمشق، دار الفكر، ط٢، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م، مقدمة المحقق، ص١٠. وأنظر:

Al-Amri, Husayn b .Abd Allah, ***The yemeni scholar Mohammad b . Ali Al-Shawkani***, *1173 -1250/1760 - 1834, bh thesis, April,1983.*

(٢٨) الشوكاني، محمد بن علي، **ديوان أسلاك الجوهر** (مرجع سابق)، ص١٣ - ١٥.

دورية إلكترونية .مُحكّمة .ربع سنوية
ISSN: 2090 – 0449

(٢٩) الحجري، محمد بن أحمد، **مساجد صنعاء عامرها وموفيها**، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٣٩٨م، ص٢٣.

(٣٠) الأكوع، إسماعيل، **المدارس الإسلامية في اليمن**، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط٦، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م، ص٥.

(٣١) انظر: ريتشارد مورتيل: **الأحوال السياسية والاقتصادية في مكة في العصر المملوكي**، عمادة شئون المكتبات، جامعة الملك سعود، الرياض، ١٩٨٥م، ص ٦٢ – ٦٤.

(٣٢) العثيمين، عبد الله، **نجد منذ القرن العاشر حتى ظهور الشيخ محمد بن عبد الوهاب**، الدارة، ع٣، س٤، ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م، ص٣٣-٣٧.

(٣٣) ك، سنوك، هور خرونية، **صفحات من تاريخ مكة المكرمة في نهاية القرن الثالث عشر الهجري**، نقله إلى العربية وعلق عليه محمد بن محمود السرياني، ومعراج نواب مرزى، راجعه محمد إبراهيم أحمد علي، مطبوعات نادي مكة الأدبي، مكة المكرمة، ١٤٠٠هـ/ ١٩٩٠م، جـ٢، ص٣١٢.

(٣٤) البتنوني، **الرحلة الحجازية**، ص٢٢٥؛ السنوسي، محمد بن عثمان، **الرحلة الحجازية**، تحقيق علي الشنوفي، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م، ص٢٥٧.

(٣٥) دحلان، **خلاصة الكلام في أمراء البلد الحرام** (مرجع سابق)، ص٧٦.

(٣٦) حسين مؤنس, **ابن بطوطة ورحلاته: تحقيق ودراسة وتحليل**, ص٩٩.

(٣٧) الشرجي، ابن عباس أحمد بن أحمد، **طبقات الخواص أهل الصدق والإخلاص**، بيروت، دار المناهل، ١٩٨٦, ص٢٣٣.

(٣٨) حيدر، فاروق أحمد، **التعليم في اليمن في عهد دولة بني رسول**, صنعاء، جامعة صنعاء، ٢٠٠٤م، ص ١٠٣- ١٠٤.

(٣٩) هو العلاّمة أحمد بن عبد الله بن عبد العزيز بن الحسن الضمدي، ولد سنة ١١٧٤هـ/١٧٦٠م في بلدة ضمد قرأ ببلده، ثم ارتحل إلى صنعاء وأخذ عن جماعة من كبار علمائها كالعلاّمة عبد القادر بن أحمد، والعلاّمة أحمد بن محمد قاطن، والعلاّمة قاسم بن يحيى الخولاني، وغيرهم. وقد برع في الفقه والحديث والعربية، ثم عاد إلى ضمد وأصبح المرجع في التدريس والإفتاء في المخلاف السليماني، وله العديد من المراسلات العلمية مع مختلف العلماء، توفي سنة ١١٢٢هـ راجع: الشوكاني، محمد بن علي، **البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن التاسع**، بيروت، دار المعرفة، د. ت.ص٩٣؛ زبارة ، محمد بن محمد، **نيل الوطر من تراجم رجال اليمن في القرن الثالث عشر**، صنعاء، مركز الدراسات والبحوث اليمني، بيروت، دار العودة، جـ١، ص١٣٥؛ عاكش، الحسن بن أحمد، **الديباج الخسرواني في أخبار أعيان المخلاف السليماني**، تحقيق إسماعيل البشري، الرياض، دارة الملك عبدالعزيز، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٤م، ص٤٢.

(٤٠) عاكش، حسن بن أحمد، **حدائق الزهر في ذكر الأشياخ أعيان الدهر**، تراجم مجموعة من علماء عسير والمخلاف السليماني واليمن، حققه وعلق عليه، د. إسماعيل بن محمد البشري، مكتبة العبيكان، ١٩٩٢. ص١١.

(٤١) ولد سنة ١١٤١هـ/ ١٧٢٨م، وأخذ العلم عن والده في مختلف الفنون وأتقنها، وعن كثير، واستناب والده في حياته في الخطابة ونظارة الوقف، أثناء سفر والده إلى تعز، ثم رحل إلى مكة واستوطنها، وله مصنفات منها، "الفلك المشحون في شرح أسماء من يقول للشيء كن فيكون" في مجلدين كبيرين، و"مناهل العين الكوثرية في شرح الأربعين حديثًا الجوهرية" وغيرها من الكتب، توفي سنة ١٢١٣هـ/ ١٧٩٩م. جحاف، **درر نحور الحور العين**، ص٧٠٥-٧١٨؛ الشوكاني، **البدر الطالع**، ص٤٢٧ - ٤٢٨.

(٤٢) ولد سنة ١١٣٥هـ١٧٢١م بصنعاء، وحفظ بها القرآن، ثم رحل مع و الده إلى كوكبان وأخذ عن عدة في مختلف العلوم، ثم عاد إلى صنعاء وأخذ عن عدة، ثم رحل إلى ذمار وأخذ عن عدة، ثم رحل إلى مناطق أخرى كزبيد والكيس وشهارة وأخذ عن علمائها ورحل إلى مكة عدة مرات وقد تصدر للإفتاء والتدريس، ونشر السنة النبوية، وله العديد من المؤلفات منها، "شرح العقد الوسيم في الجار والمجرور والظرف، وما لكل منها من التقسيم»، "فلك القاموس"جعله مدخلاً إلى القاموس، "تحفة النواظير نظم الروض الناضر"، وكثير من الرسائل والمؤلفات، له عدد كبير من التلاميذ الذي أصبحوا من كبار العلماء، توفي سنة ١٢٠٧هـ/ ١٨٠٨مجحاف، المصدر السابق، ص٣٨٥-٣٨٦.

(٤٣) العمري، عبد الله خادم، **النهضة الأدبية في اليمن بين عهدي الحكم العثماني**، ١٠٤٥-١٣٣٣هـ، صنعاء، وزارة الثقافة، ٢٠٠٤م ، جـ١، ص١٣٩.

(٤٤) هو العلامة عبد الرحمن بن سليمان بن يحيى الأهدل ولد سنة ١١٧٩هـ١٧٦٥م وأخذ العلم على يد والده، وأخذ عن عدة من علماء زبيد وتهامة كعبد الله بن عمر الخليل، ويوسف بن محمد البطاح، وبكر بن يحيى الأهدل، وغيرهم، وأخذنا بالإجازة عن العلماء في صنعاء العلاّمة عبد القادر بن أحمد الكوكباني، والعلاّمة أحمد محمد قاطن، وغيرهم، توفي سنة ١٢٥٠هـ١٨٤٣م. عاكش، **الديباج الخسرواني**، ص٢٠٥.

(٤٥) هو محمد بن محمد صالح بن محمد مرداد، إمام وخطيب المسجد الحرام ت/١٢٠٥هـ/١٧٩٠م (أبو الخير، عبد الله مرداد، **المختصر من كتاب نشر النور والزهر من تراجم أفاضل مكة من القرن العاشر إلى القرن الرابع عشر**، اختصار وترتيب محمد سعيد العامودي وأحمد علي، الطائف، نادي الطائف الأدبي، ط١، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م، جـ٢، ص٤٣٦.

(٤٦) من علماء المدينة المنورة، ت ١١٩٤هـ/١٧٨٠م. انظر: الأهدل، عبد الرحمن بن سليمان، **النفس اليماني**، صنعاء، مركز الدراسات والبحوث اليمني،١٩٧٩م، ص١٤٦.

(٤٧) أحد العلماء المبرزين في صنعاء؛ أخذ العلم عن والده، وعن العلاّمة محمد بن إسماعيل الأمير، وعن القاضي أحمد بن محمد قاطن، وغيرهم. توفي سنة ١١٨١هـ/ ١٧٧٧م. جحاف، المصدر السابق، ص٢٣٢.

(٤٨) ولد سنة ١١٩٠هـ/١٧٧٦م، هاجر جده إلى الحجاز وسكن فيه، وهو من مواليد مكة، وقد تطوع للجهاد ضد الفرنسيين في مصر، وكان ذا معرفة كبيرة بالطب والنحو والصرف، وفقه الحنفية وأصوله، وعمل طبيباً للإمام المنصور علي، وهو أول من أخرج إلى اليمن كتاب "تحفة المؤمنين في الطب»، وأخذ عن العلاّمة محمد الشوكاني، وحج أثناء إقامته في اليمن ست مرات، وآخر حياته سكن المدينة المنورة، وكانت له خزانة من الكتب قلّ أن يوجد نظيرها مع أحد، وأوقفها على الحرم المدني، توفي سنة ١٢٥٧هـ/١٨٤١م. الشوكاني، **البدر الطالع**، ص٧٤٣- ٧٤٤.

(٤٩) الشوكاني، **البدر الطالع**، ص٧٤٤.

(٥٠) عبد القادر بن خليل بن عبد الله الرومي الأصل، ولد بالمدينة المنورة سنة ١١١٤هـ/١٧٠٢م أخذ عن محمد بن الطيب الفارسي، والشيخ محمد حياة السندي، وغيرهم من علماء المدينة من علماء مصر وغيرها، ووصل في سنة ١١٨٥هـ/١٧٧١م إلى اليمن فنزل بصنعاء، ثم بحصن كوكبان شبام، له، "السر المؤتمن في الرحلة إلى اليمن»، "طب القلب العليل بعوالي ابن خليل "توفي سنة ١١٨٧هـ/١٧٧٣م. زبارة، محمد بن محمد، **نشر العرف لنبلاء اليمن بعد الألف إلى سنة ١٣٧٥م**، صنعاء، مركز الدراسات والبحوث اليمني، بيروت، دار الأدب، ط٢، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م، جـ٢، ص٧٢-٧٤.

(٥١) هو عبد الصمد بن عبد الرحمن الجاوي أخذ عن عدة من العلماء، وروى عنهم ومنهم، إبراهيم الرئيس ومحمد مرداد، وعطا الله المصري ومحمد الجوهري ومحمد بن سليمان الكردي وغيرهم.

ISSN: 2090 – 0449
دورية إلكترونية .مُحكّمة .ربع سنوية

(٥٢) هو العلاّمة الرحال المؤرخ العباس بن علي بن نور الدين الحسيني الموسوي، ولد في مكة ١١١١هـ/١٦٩٩م ونشأ بها أتى إلى اليمن، وله كتاب "أزهار الناظرين في أخبار الأولين والآخرين»، وكتاب "نزهة الجليس ومنية الأديب الأنيس "ألفه بمدينة المخا اليمنية. زبارة، **نشر العرف**، جـ٢، ص٢٨.

(٥٣) من علماء وأدباء مكة نزل إلى اليمن مع والده، توفي سنة ١١٧٩هـ/١٧٦٥م. زبارة، **نشر العرف**، جـ٢، ص١٥٠.

(٥٤) العمري، النهضة الأدبية، ص٦٠٣.

(٥٥) ابن إسحاق، **لفحات الوجد من فعلات أهل نجد**، مخ، المكتبة الغربية بالجامع الكبير بصنعاء، ورقة٤.

(٥٦) الأمير، محمد بن إسماعيل، **إرشاد ذوي الألباب إلى حقيقة أقوال محمد بن عبد الوهاب**، مخ، المكتبة الغربية بالجامع الكبير بصنعاء، ورقة ٣٩٨.

(٥٧) ترجم له جحاف بأنه يجتمع في النسب مع محمد بن عبد الوهاب بن راشد، وذكر "يعرف فقه الحنابلة معرفة تامة وله مشارفة على الحديث ورغبة في أهله، وإطلاع على بعض أحوال العرب، وحفظًا للسيرة النبوية وأيامها...، لسنًا فصيحًا، طلق اللسان، شديد السطوة، قد خالط ما دعاهم إليه ابن عبد الوهاب عظامه ودمه، ودان بما دان به من تكفير أهل القبلة، وتعصب لسعود تعصبًا كليًا، وله مشاركة من التفسير وميل إلى مصنفات ابن كثير". جحاف، المصدر السابق، ص١٠٣٨.

(٥٨) ترجم جحاف "بأنه ممن دخل تحت ولاية سعود عام أخذه للأحساء... له معرفة تامة بالنحو والصرف وهو مالكي المذهب، عارف بمذهب مالك أتم المعرفة، أديب ظريف، لطيف خفيف، فيه رقة أهل الحضر وسلاستهم، مع رصانة وتؤدة، وحذق باهر.. له في الأدب يد طولى". جحاف، المصدر السابق، ص١٠٣٨- ١٠٣٩.

(٥٩) هو عبد الله بن محمد بن علي بن عبد الله بن هويش. جحاف، المصدر نفسه والصفحة.

(٦٠) ذكر جحاف أنه من القويعية وهو محمد بن سعدون ابن مانع بن محمد بن غيلان بن محمد بن ميمون. جحاف، المصدر السابق، ص١٠٤٦.

دورية إلكترونية .مُحكّمة .ربع سنوية
ISSN: 2090 – 0449



الإمام ابن باديس
ومواقفه من الاندماج



د. خالد بوهند

أستاذ محاضر التاريخ الحديث والمعاصر
كلية الآداب والعلوم الإنسانية
جامعة سيدي بلعباس – الجمهورية الجزائرية

الاستشهاد المرجعي بالمقال:

خالد بوهند، الإمام ابن باديس ومواقفه من الاندماج.- دورية كان التاريخية.- العدد التاسع عشر؛ مارس ٢٠١٣. ص ٤٣ – ٤٧.

www.kanhistorique.org ISSN: 2090 - 0449

كان التاريخية: رقمية الموطن .. عربية الهوية .. عالمية الأداء

مُلَخَّصْ

يتناول موضوع المقال قضية تاريخية شائكة، شغلت الجزائريين والفرنسيين على حد سواء، خلال الحقبة الاستعمارية، ما بين ١٩١٩ و١٩٣٩، ألا وهي سياسة فرنسا الاندماجية، حيث اختلفت المواقف الجزائرية منها، بين مؤيد ومعارض لها، ومن الجزائريين الذين تصدوا لها، الإمام الشيخ عبد الحميد بن باديس، رئيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين (١٩٣١- ١٩٤٠)، وذلك عبر الخطب ونشر المقالات الصحافية في جرائد الجمعية المذكورة، لتتوج في النهاية بإصدار فتواه الشهيرة، التي حرمت الاندماج بالتجنيس، لأنها شكلت خطرًا على الجزائريين "المفرنسين" (أي المتحصلين على الجنسية الفرنسية)، وعلى أولادهم وأحفادهم من بعدهم، وبالتالي على كيان وهوية "الأمة الجزائرية"، وعلى مستقبلها أيضًا.

مُقَدِّمَةُ

من القضايا المثيرة للجدل خلال فترة ما بين الحربين (١٩١٩-١٩٣٩)، قضية الاندماج عن طريق التجنيس، فهي التي أدت إلى انقسام "الشبان الجزائريين" (النخبة المثقفة بالفرنسية) إلى ثلاث أصناف، الصنف الأول طالب بالجنسية الفرنسية، ثم اندمج بشكل كامل في الحظيرة الفرنسية، فلبس البدلة الأوروبية وتزوج بالفرنسية، لقد أضحى "مفرنسا" (متورني) أي مرتد عن الدين الإسلامي وكافر في منظور الجزائريين التقليديين والمحافظين، وصنف ثاني طالب بالجنسية الفرنسية لممارسة حقوقه كاملة مثله مثل الأوروبي واليهودي، ولكن مع الاحتفاظ بهويته الدينية أي بالأحوال الشخصية كما كان يتردد إذ ذاك، والصنف الثالث من الشبان الجزائريين (الديمقراطيين) من رفض التجنيس أصلاً، واكتفى بالمطالبة بتحسين الأحوال الاجتماعية والسياسية للشعب الجزائري، بل راح يدعو إلى الانفصال والتحرر.

في حقيقة الأمر، أن قضية اندماج الجزائريين في الحظيرة الفرنسية، هي وليدة السياسة الفرنسية الاستعمارية في الجزائر، التي تعود بنا إلى ١٤ جويلية (يوليو) ١٨٦٥، عندما صدر قانون "سناتوس-كونسلت" الذي قضى بحق الجزائريين في الحصول على الوظائف المدنية والعسكرية، وحق الجنسية الفرنسية شريطة التخلي عن الأحوال الشخصية، أي حق المواطنة الفرنسية بالتجنيس،(١) مرورًا بقانون ٤ فبراير ١٩١٩ الذي نصت مادته الثانية على حق المواطنة الفرنسية بشروط (تعجيزية)،(٢) وانتهاء بمشروع "بلوم-فيوليت" سنة ١٩٣٥، الذي قضى بمنح الجنسية الفرنسية لـ ٢٤.٠٠٠ مثقف جزائري دون تخليهم عن أحوالهم الدينية.(٣)

يجب أن نأخذ بعين الاعتبار سياسة فرنسا الاندماجية الموازية للسياسة التعليمية أيضًا، كيف لا وأن المعنيين من التجنيس هم النخبة الجزائرية المتخرجة من المدرسة الفرنسية بالدرجة الأولى، التي علق الاستعمار آماله عليها، من أجل أن تكون همزة وصل بينه

وبين الأهالي، أما النخبة المتخرجة من الزوايا ومن الجامعات العربية الإسلامية (كالزيتونة، والقرويين، والأزهر، وأحيانًا من الحجاز)، فكان موقفها معارض تمامًا لهذه السياسة بحكم المشارب والنسب أيضًا، وهذا ما وجدناه عند الإمام الشيخ "عبد الحميد بن باديس". فكيف كانت علاقته "بالشبان الجزائريين" ؟ ما هو الخطاب الذي استعمله لمواجهة سياسة فرنسا الاندماجية؟ لماذا دعا إلى المؤتمر الإسلامي؟ وهل لقي نداءه "فصل الدين عن الدولة" آذانا صاغية؟. قبل ذلك علينا أن نتطرق في العنصر الموالي إلى نسب ونشأة الإمام الشيخ "عبد الحميد بن باديس" لكي ندرك أثر ذلك على مواقفه من الاندماج بشكل عام.

أولاً: نسب ونشأة ابن باديس

من مواليد مدينة قسنطينة شهر ديسمبر سنة ١٨٨٩، وهو الولد البكر لأبويه، وأسرته أسرة قسنطينية مشهورة بالعلم والثراء والجاه، وكانت منذ القدم ذات نفوذ، ومسيرة للسياسة والحكم في المغرب الإسلامي. نبغ من هذه الأسرة شخصيات تاريخية لامعة منها "بلكين بن زيري[٤] بن مناد" الذي أصبح خليفة على إفريقية (تونس) والمغرب الأوسط (الجزائر)، بعد انتقال الخلافة الفاطمية إلى مصر، ومن رجالات هذه الأسرة كذلك "المعز لدين الله بن باديس"، الذي انفصل عن سلطة الخلافة الفاطمية، وحارب الشيعة الرافضة، ونصر المذهب المالكي السني،[٥] وخلال الاحتلال الفرنسي، وجدنا أن والد الأستاذ "عبد الحميد"، تولى مناصب سياسية عُليا، من ذلك مندوبًا في المجلس الجزائري الأعلى ومستشارًا في المجلس العمالي في قسنطينة، كما كان عمه "حميده بن باديس" مستشارًا عماليًا (عامًا) عن نفس المدينة أواخر القرن التاسع، ومن أفراد هذه الأسرة كذلك "أبو العباس حميده" الذي كان قاضيًا في مدينة قسنطينة، و"مكي بن باديس" الذي كان قاضيًا كذلك.[٦]

وأمه من أسرة مشهورة في قسنطينة كذلك هي أسرة "عبد الجليل"، تدعى "زهيرة بن جلول" بنت "علي بن جلول". وأبوه عضو في المجلس الجزائري الأعلى والمجلس العام كما هو عضو في المجلس العمالي. وعرف دائمًا بدفاعه عن مطالب السكان المسلمين بالعمالة القسنطينية وأسرته كانت تنتمي إلى الطريقة القادرية.

حفظ "ابن باديس" القرآن على الشيخ "محمد المداسي"، واستكمل تعليمه على يد الشيخ "أحمد أبو حمدان لونيسي"، الذي كان منتميًا إلى الطريقة التيجانية، ثم سافر إلى مدينة تونس سنة ١٩٠٨ وسنه إذ ذاك تسعة عشر عامًا، وانتسب إلى جامع الزيتونة فأخذ العلم عن جماعة من أكابر علماء الزيتونة، أمثال العلامة المفكر "محمد النخلي القيرواني"، والشيخ "محمد الطاهر بن عاشور" الذي كان له تأثير كبير في تكوين "ابن باديس"، ومن أساتذته أيضًا الشيخ "الخضر بن الحسين الجزائري"، ليتخرج بشهادة التطويع سنة ١٩١٢ وعمره ثلاث وعشرون سنة، وعلم سنة واحدة في جامع الزيتونة على عادة المتخرجين في ذلك الوقت.[٧]

ثانيًا: علاقة ابن باديس بالشبان الجزائريين

شخَص "ابن باديس" الصعوبات التي واجهت النهضة الجزائرية التي تبناها "الشبان الجزائريون" (النخبة المثقفة بالفرنسية)، من خلال مقال نشره في جريدة "المنتقد"، حيث ذكر بأن الجلسة العامة للنادي (لعله نادي صالح باي) انعقدت بحضور أكثرية تفهم العربية الكتابية، وفيهم من كانوا قادرين على الخطابة بها، وكثير منهم لا يعرفون الفرنسية، وكانت أقلية من الحاضرين تفهم الفرنسية وتخطب بها ولا تعرف من العربية إلا الدارجة ولكنها لا تستطيع أن تعبر بها عن جميع أفكارها، ومن هؤلاء الذين تولوا تحرير قانون النادي لمعرفتهم وذكائهم، فكتبوه بالفرنسية التي يعرفونها دون العربية التي يجهلونها، فلما اجتمع الجميع تعذر التفاهم، بالدارجة ؟ بالعربية ؟ أم بالفرنسية؟.

فكان تغليب الرأي للمثقفين بالفرنسية (المجنسين- المتورنين)، الذين تلوا فصول قانون النادي بالفرنسية، وأعربوا عن آرائهم بها، وعندما طولبوا بالترجمة قالوا كلمتين أو ثلاث بالعربية، ثم عادوا إلى الفرنسية، فتفرق الجمع غير فاهم تمام الفهم لفصول قانون النادي، وما قاله أصحاب الفرنسية. لقد حركت الحادثة في "ابن باديس" مشاعر الحسرة والغيرة في نفس الوقت على لغة القرآن التي أضحت غريبة عن مجتمعها: "... بكل إخلاص نقول لإخواننا الذين برعوا في لغة غيرهم حتى كادوا يفوقون أهلها: يجب عليكم أن تعتنوا شيئا بلغتكم حتى لا يحرم إخوانكم من فهم جواهر معارفكم ولا تحرموا انتم مما عندكم كذلك فانه لا يحصل التفاهم بينكم إلا بها وما تحصيلكم لها على همتكم وذكائكم ببعيد".[٨]

ومن جملة ما قال الشيخ الإمام "ابن باديس" للمثقفين الجزائريين بالفرنسية في إحدى جلساته، أن متعلمي اللغة الفرنسية يمكن اعتبارهم ثلاثة أصناف: صنف تعلم الفرنسية ليعيش، وصنف ثان تعلمها ليذوب ويندمج في فرنسا، وصنف ثالث تعلمها ليدافع بها عن قومه وجزائريته ووطنه، ومن الذين كانوا يزورون "ابن باديس" في إدارة مجلة "الشهاب" المحامي "آيت قاسي" المعروف في الأوساط الفرنسية والجزائرية بفصاحته وقوة عارضته في الدفاع عن حقوق الجزائريين حتى كان يقول عنه "ابن باديس": "إنه من الرجال القلائل الذين سيؤثرون في مجرى تاريخ الأحداث في الجزائر إذا مد الله في أجله، لأنه الرجل الجزائري الذي أراد الاستعمار أن يضربنا به وبأمثاله من متخرجي مدارسه فسبقناه وضربناه بهم جميعا".[٩]

وردًا على هجومات جريدة "لوتان" (Le Temps) الاستعمارية، المسلطة منذ خمسين سنة خلت، على الجزائر المسلمة لتشويه صورتها، كتب "فرحات عباس" على هامش الوطنية مقالاً بعنوان: "فرنسا هي أنا"، نشر في جريدة "الوفاق" الخميس ٢٧ فبراير ١٩٣٦، ذكر فيه: "لو أنني اكتشفت الأمة الجزائرية، لصرت وطنيا ولا أخجل من ذلك... إن الجزائر كوطن قومي هو مجرد أسطورة. بحثت عنه

فلم أجده. ساءلت التاريخ، ساءلت الأموات ومعهم الأحياء، زرت المقابر، ولا أحد أجابني..."[١٠]

الأمر الذي أثار حفيظة العلماء، ولاسيما "ابن باديس" الذي رد على ذلك القول شهر أبريل من نفس السنة: "نحن العلماء ، المتحدثون باسم غالبية الأهالي، نقول للذين يحسبون أنهم فرنسيين: إنكم لا تمثلوننا... فالشعب الجزائري المسلم له تاريخه، ووحدته الدينية، ولغته، وثقافته، وتقاليده... هذا الشعب المسلم ليس فرنسيًا، ولا يمكنه أن يكون فرنسيًا، ولا يريد أن يكون فرنسيًا...».[١١] كما نضم قصيدة شعرية ألقاها بمناسبة احتفال مدرسة التربية والتعليم بالمولد النبوي الشريف في قسنطينة سنة ١٩٣٧، نقتطف منها الأبيات التالية:

شعب الجزائر مسلم — وإلى العروبة ينتسب
من قال حاد عن أصله — أو قال مات فقد كذب
أو رام إدماجا له — رام المحال من الطلب[١٢]

رغم الانتقادات التي وجهها "ابن باديس" لـ "فرحات عباس"، فقد شهد له بالهمة العالية، وشرف النفس، وطهارة الضمير، كما ذكر "ابن باديس" بأنه لم يتألم ولم يتكدر من تلك الانتقادات، وسلك مسلك كبار رجال السياسة الذين يحبذون النقد وينصاعون لكلمة الحق، فزار إدارة "الشهاب"، وأكد لها تقديره لجهودها، وجرت له مع صاحب الشهاب (ابن باديس) محادثة دلت على سمو أدبه وعلو كعبه في عالم السياسة والتفكير.[١٣]

توجت حملة "ابن باديس" ضد التجنيس والمتجنسين، بإصدار فتوى دينية بتكفير كل من يتجنس بالجنسية الفرنسية ويتخلى عن أحكام الشريعة الإسلامية. وصادقت عليها لجنة الإفتاء بالجمعية. ونشرتها جريدة البصائر، ونظرًا لأهمية هذه الفتوى، وما أحدثته من صدى كبير داخل الجزائر وخارجها، نورد مقتطفات منها: "التجنس بجنسية غير إسلامية يقتضي رفض أحكام الشريعة، ومن رفض حكمًا واحدًا من أحكام الإسلام عد مرتدًا عن الإسلام بالإجماع، فالمتجنس مرتد بالإجماع، والمتجنس، بحكم القانون الفرنسي، يجري تجنسه على نسله فيكون قد جنى عليهم بإخراجهم من حظيرة الإسلام...».[١٤]

إن مقتطف نص الفتوى ضد التجنيس، ينم عن استشعار "ابن باديس" بالعواقب التي ستنجر على صاحب حامل الجنسية الفرنسية، لأن ذلك سيجره حسب القانون الفرنسي إلى تخليه عن أصله وفصله وهو الدين الإسلامي بالدرجة الأولى، كما سيسري ذلك القانون، على أبنائه وأحفاده، وهذا هو موطن الداء الذي يتفشى في المجتمع الجزائري، حيث لم يدخر "ابن باديس" جهدا لمحاولة معالجته، عن طريق طرح "البديل"، كما سنرى في العنصر الموالي.

ثالثا: مواقف ابن باديس من سياسة فرنسا الاندماجية

إذا كان "ابن باديس" صارما غير متسامحا مع دعاة الاندماج من بني جلدته لاسيما الشبان الجزائريين المجنسين أو للذين ينتظرون أن يتحقق حلمهم في التجنيس، فإن خطابه الموجه لفرنسا بشكل عام وللإدارة الاستعمارية بشكل خاص، لم يكن كذلك، لاعتبارات نجملها فيما يلي:

- عندما أسس العلماء جمعيتهم سنة ١٩٣١ ، كان برنامجها الذي بُنيت على أساسه، وهو في حد ذاته منهاج العلماء في الإصلاح الديني والاجتماعي في الجزائر المستعمرة، هو أنها جمعية ليست ذات طابع سياسي، بل هي جمعية إرشادية تهذيبية، تقوم على محاربة الآفات الاجتماعية.[١٥]
- لم يكن في نية "ابن باديس"، إثارة سخط الإدارة الاستعمارية لاسيما في السنوات الأولى من تأسيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، وإنما كان عليه استخدام وسيلة الدعوة بالتي هي أحسن، نستشف ذلك من مقال له نشر أولاً في جريدة "الشريعة" بتاريخ ١٧ جويلية (يوليو) ١٩٣٣، ثم في جريدة "البصائر" يوم الجمعة ٢٧ ديسمبر ١٩٣٥: "...فما ينقم علينا الناقمون ؟ أينقمون علينا تأسيس جمعية دينية إسلامية تهذيبية تعين فرنسا على تهذيب الشعب وترقيته ورفع مستواه إلى الدرجة اللائقة بسمعة فرنسا ومدنيتها وتربيتها للشعوب وتثقيفها فإذا كان هذا ما ينقمون علينا فقد أساءوا إلى فرنسا قبل أن يسيئوا إلينا...".[١٦]

ومع ذلك طرح "ابن باديس" البديل لفكرة الاندماج التي شغلت بال الشبان الجزائريين (النخبة) والمعمرين الأوروبيين على حد سواء، هذا ما نلمسه في بعض من كتاباته، على غرار ما كتبه في جريدة الشريعة السالفة الذكر: "أفظننتم أن الأمة الجزائرية ذات التاريخ العظيم تقضي قرنًا كاملاً في حجر فرنسا المتمدنة ثم لا تنهض بجنب فرنسا تحت كنفها، يدها في يدها، فتاة لها من الجمال والحيوية ما لكل فتاة أنجبتها أو ربتها مثل تلك الأمم، أخطأتم يا هؤلاء التقدير...».[١٧]

وكتب في إحدى المناسبات وقد أظهر في خطابه الجانب العملي(البراغماتي)، أي دور فرنسا الواجب القيام به تجاه الجزائريين، موظفًا في ذلك عامل التاريخ المشترك بين الأمتين الفرنسية والجزائرية، لاسيما مشاركة الجزائريين فرنسا في الحروب التي خاضتها منذ القرن التاسع عشر: "ولأننا مستعمرة من مستعمرات الجمهورية الفرنسية نسعى لربط أواصل المودة بيننا وبين الأمة الفرنسية وتحسين العلائق بين الأمتين المرتبطتين بروابط المصلحة المشتركة والمنافع المتبادلة من الجانبين، تلك الروابط التي

دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية   ISSN: 2090 – 0449

ظهرت دلائلها وثمراتها في غير ما موطن من مواطن الحرب والسلم".[١٨]

وفي نفس السياق الأخير كان "ابن باديس" يطالب: "إن الأمة الجزائرية أمة ضعيفة ومتأخرة فترى من ضرورتها الحيوية أن تكون في كنف أمة قوية عادلة متمدنة لترقيتها في سلم المدنية والعمران وترى هذا في فرنسا التي ربطتها بها روابط المصلحة والوداد، فنحن نخدم للتفاهم بين الأمتين ونشرح للحكومة رغائب الشعب الجزائري ونطالبها بصدق وصراحة بحقوقه لديها ولا نرفع مطالبنا أبدا إلا إليها، ولا نستعين عليها إلا بالمنصفين من أبنائها".[١٩]

رابعًا: ابن باديس والمؤتمر الإسلامي

من ضمن الخطوات التي اتبعها "ابن باديس"، دعوته رفقة الدكتور "ابن جلول" (ممثل الشبان الجزائريين) إلى "المؤتمر الإسلامي" سنة ١٩٣٦، وقبل التطرق لعلاقة ذلك الحدث بقضية التجنيس أو بالأحرى قضية "فصل الدين الإسلامي عن الدولة الفرنسية"، لا بد من العودة إلى مجموعة من العوامل، ساهمت في الدفع إلى عقد المؤتمر، من ذلك قانون العلمنة الصادر في ٩ ديسمبر ١٩٠٥،[٢٠] أما على صعيد آخر هناك المؤتمرات الإسلامية والمسيحية خلال العشرينات والثلاثينات، من ذلك مؤتمر الخلافة الإسلامية الذي انعقد في القاهرة ١٩٢٦، والمؤتمر الإسلامي الذي انعقد في القدس ١٩٣١، ومؤتمر مسلمي أوروبا الذي انعقد في جنيف ١٩٣٥، ويدعي بعض الكتاب بأن المؤتمر الإسلامي الجزائري قد جاء نتيجة للمؤتمر الإسلامي بالقدس.

مهما يكن من أمر فإن المؤتمر الإسلامي الجزائري كانت الدعوة إليه من مدينة قسنطينة، وانطلاقته بالملعب البلدي في الجزائر العاصمة يوم الأحد ٧ جويلية (يوليو) ١٩٣٦، حضره "ابن باديس" رئيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين والدكتور "محمد الصالح بن جلول" رئيس فيدرالية المنتخبين المسلمين الجزائريين في قسنطينة، واستجاب له النواب في بقية الوطن، والعلماء الإصلاحيين، والاشتراكيين والشيوعيين، والمحاربين القدامى، والشبان(النخبة)، والفلاحين، والمرابطين، باستثناء حزب "النجم" الذي كان ما يزال إلى ذلك الحين في فرنسا مقرًا ونشاطًا.

وكانت النقطة التي التف حولها الجميع هي مشروع "فيوليت"،[٢١] والأمور المغرية فيه، كمنح الجنسية الفرنسية لبضعة آلاف من المثقفين الجزائريين بدون التخلي عن أحوالهم الدينية (أي التفرنس) واحترام حقوق الجزائريين الآخرين في العيش بروح القرآن ونصوصه، وإلغاء قانون الأهالي.

أما مطالب العلماء الإصلاحيين، كانت منحصرة في تحرير الدين الإسلامي من الدولة الفرنسية، وتعميم التعليم العربي الحر بواسطة أبناء الشعب أنفسهم، وقد قدم "ابن باديس" مطالب العلماء وافق عليها المؤتمر، وهي:

- اعتبار اللغة العربية كالفرنسية لغة رسمية.
- تسليم المساجد إلى المسلمين، وتتولى جمعيات دينية أمرها مؤسسة حسب قانون فصل الدين عن الدولة.
- تأسيس كلية لتعليم الدين ولسانه العربي لتخريج موظفي المساجد.
- تنظيم القضاء على يد هيئة إسلامية تنتخب بإشراف الجمعيات الدينية المذكورة.
- إدخال إصلاحات على مدارس تخريج رجال القضاء.

كما قدم "ابن باديس" قائمة أخرى باسمه الشخصي تتضمن:

- إلغاء المعاملات الخاصة بالجزائريين (الأندجينا) والمجالس العسكرية وأعطيات الجندية.
- تسوية نواب الجزائريين بنواب الفرنسين في جميع المجالس.
- توحيد النيابة البرلمانية بكلا المجلسين (مجلس الجزائريين ومجلس النواب المعمرين).
- المساواة في الحقوق والواجبات.[٢٢]

وتم تعيين وفد بقيادة "ابن جلول" للسفر إلى باريس ومقابلة المسئولين الفرنسيين لاسيما رئيس الوزراء "ليون بلوم" في ٢٢ جويلية (يوليو) ١٩٣٦، ورغم سقوط حكومة الجبهة الشعبية، وعدم تمكن الوفد الجزائري من الحصول على شيء ايجابي منها، وتضعضع الجبهة الداخلية بسبب مقتل المفتي "ابن دالي" محمود كحول"، واتهام "ابن جلول" العلماء والشيوعيين الجزائريين باغتياله،[٢٣] فإن حركة المؤتمر الإسلامي لم تمت نهائيًا إلا عشية الحرب العالمية الثانية.

فقد اجتمعت لجنته التنفيذية خلال يناير ١٩٣٧، وأعلنت عن تأييدها من جديد لمشروع "فيوليت"، وبين التاسع والحادي عشر من جويلية (يوليو) ١٩٣٧ انعقد المؤتمر الإسلامي الثاني في مدينة الجزائر وقد أعلن المؤتمر الثاني تمسكه بمطالب المؤتمر الأول.[٢٤] أما "ابن باديس" واستنادًا إلى رسالة موجهة إلى أعضاء المؤتمر الإسلامي مؤرخة في ١٤ يناير ١٩٣٨، اعتذر فيها عن رفضه قبول تعيينه رئيسًا للمؤتمر، لأنها مهمة: "تمنعه من إتباع الصراط المستقيم ، وتعليم اللغة العربية...".[٢٥]

كما تصالح "ابن باديس" مع "ابن جلول" بهدف السعي في اتجاه تحقيق "فصل الدين عن الدولة"، حيث يذكر تقرير مركز الإعلام والدراسات بقسنطينة (C.I.E)، أن اللجنة الاستشارية للدين الإسلامي برئاسة "دورنون" (Dournoun) مدير المدرسة الإسلامية الحكومية، سيحول إلى المعاش، وفي هذا الصدد اتصل "ابن باديس" بـ "ابن جلول"، وشرح له ضرورة استغلال رحيل "دورنون" من أجل أن تأول رئاسة اللجنة الاستشارية إلى مسلم بدلاً من مسيحي، على غرار ما يحصل في الجزائر (العاصمة)، وقد وعد "ابن جلول" بمساندة حركة "ابن باديس"، والتوسط له أمام الحاكم العام في الجزائر.[٢٦]

دورية إلكترونية .مُحكّمة .ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449

خاتمةٌ

نستخلص مما سبق؛ أن الإمام الشيخ "عبد الحميد بن باديس"، كان يدرك مسبقًا مدى الخطر الذي كان يحدق بالجزائر المسلمة، جراء سياسة فرنسا الاندماجية، ومغرياتها، التي تؤدي لا محالة إلى انسلاخ الجزائريين عن دينهم وهويتهم، لهذا انتقد "ابن باديس" الشبان الجزائريين (المثقفين بالفرنسية) المجنسين منهم، والذين ينتظرون تحقيق حلمهم في المواطنة الفرنسية، واجتهد "ابن باديس" إلى طرح البديل بأسلوبه الهادئ والعميق، الذي تمثل في مطالبة فرنسا العظمى والقوية مساعدة الجزائريين من أجل إنقاذهم من الجهل والتخلف، وليس تذويبهم في الثقافة الفرنسية.

صحيح أن "ابن باديس" كان صاحب فكرة الدعوة إلى "المؤتمر الإسلامي" بمعية الدكتور "ابن جلول"، ولكن كان همه في ذلك هو تمرير مشروع "فصل الدين الإسلامي عن الدولة الفرنسية"، حتى يتسنى للمسلمين الجزائريين تسيير شؤونهم الدينية بأنفسهم، والمقصود هنا أن ترفع فرنسا يدها عن المساجد والأوقاف والقضاء الإسلامي والجمعيات الإسلامية المنظمة للشعائر الدينية، ومن ثم عودتها لأصحابها الحقيقيين، وهذا عكس التيار الآخر في المؤتمر الإسلامي، الذي انجذب وراء مشروع "فيوليت" القاضي بمنح الجنسية الفرنسية لـ ٢٤٠٠٠ مثقف جزائري، دون تخليهم عن أحوالهم الدينية، ولكن هل تحقق المشروع؟.

لقد فشل المشروع، كما فشل المؤتمر الإسلامي، نظرًا لتباين وجهات النظر فيه، أضف إلى ذلك تراجع الجبهة الشعبية المكونة من اليسار الفرنسي، الراعية لمشروع التجنيس، أما على المستوى الداخلي، لم يكن أوروبيو الجزائر مستعدين لتقبل فكرة أن يتساوى الجزائريون المسلمون معهم في الحقوق والواجبات بمجرد حصولهم على تأشيرة المواطنة الفرنسية، لأن ذلك في اعتقادهم سيؤدي إلى ضياع الحظوة والمصلحة، فهل كانوا وراء مقتل "ابن دالي" مفتي الجزائر؟ قد يكون ذلك قد حصل حتى تتضعضع الجبهة الداخلية، ومن ثم تفشل مشاريع اليسار الفرنسي في الجزائر.

مهما يكن من أمر؛ فإن "ابن باديس" قدم ما عليه القيام به، كمرشد للأمة الجزائرية وبوسائل قد تبدوا متواضعة، ولكنها في نفس الوقت مهمة وناجعة، نظرًا للظروف الصعبة التي كانت تمر بها الجزائر المستعمرة.

الهوامش:

(١) خالد بوهند، **النخب الجزائرية (١٨٩٢ - ١٩٤٢) نسبها، نشأتها وحركتها**. رسالة دكتوراه، قسم التاريخ، جامعة سيدي بلعباس، ٢٠١٠-٢٠١١، ص. ٢٠٣ - ٢٠٤.

(٢) الرسالة نفسها، ص ٢٢٣.

(٣) الرسالة نفسها، ص ٢٤٨.

(٤) عمار الطالبي، **ابن باديس: حياته وآثاره**. ج١. م١. شركة دار الأمة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، ٢٠٠٩، ص ٧٢.

(٥) عز الدين بن الأثير، **الكامل في التاريخ أو تاريخ ابن الأثير**. (اعتنى به: أبو صهيب الكرمي). بيت الأفكار الدولية، عمان والرياض، بدون تاريخ، ص ١٣٦٨.

(٦) رابح عمامرة تركي، **جمعية العلماء المسلمين الجزائريين التاريخية (١٩٣١ - ١٩٥٦)**. المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، ٢٠٠٤، ص ١٢٤- ١٢٥.

(٧) عمار الطالبي، المرجع السابق، ج١.م١. ص ٧٣- ٧٦.

(٨) **جريدة المنتقد**، عدد ٩، الخميس ٧ صفر ١٣٤٤هـ /٢٧ أوت ١٩٢٥م.

(٩) باعزيز بن عمر، **من ذكرياتي عن الإمامين الرئيسين عبد الحميد بن باديس ومحمد البشير الإبراهيمي**. منشورات الحبر، الجزائر، ٢٠٠٧، ص٣١.

(10) *L'Entente Franco-Musulmane*, n=24, jeudi 27 fevrier 1936, P.1.

(١١) الشهاب، عدد...، ١- ١٢ محرم ١٣٥٥هـ/ أبريل ١٩٣٦م.

(١٢) محمد خير الدين، **مذكرات**. ج١. المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، بدون تاريخ، ص٣٤٧. وأيضًا: عمار الطالبي، المرجع السابق.ج١م٢. ص٥٧١.

(١٣) عمار الطالبي، المرجع نفسه، ج١.م٢. ص٣١٧.

(١٤) **جريدة البصائر**، عدد ٩٥، ١٢ ذي القعدة ١٣٥٦ هـ/١٤ يناير ١٩٣٨م، نقلاً عن: رابح عمامرة تركي، المرجع السابق، ص٤٩.

(١٥) القانون الأساسي للجمعية، نقلاً عن: محمد خير الدين، المصدر السابق، ص ١٢٣- ١٣٠.

(١٦) **الشريعة**، عدد ١، الاثنين ١٧ جويلية ١٩٣٣، ص.١. وأيضًا: **البصائر**، عدد ١، السنة ١، الجمعة ٢٧ ديسمبر ١٩٣٥، ص.١.

(١٧) **الشريعة**، عدد ١، الاثنين ١٧ جويلية ١٩٣٣، ص.١.

(١٨) عمار الطالبي، المرجع السابق، ص ٢٧٨.

(١٩) المرجع نفسه، ج١.م٢. ص٢٧٩.

(٢٠) نصت المادة (٢) من القانون المذكور: "لا تعترف الجمهورية بأي ديانة". الدولة العلمانية حيادية لا تتدخل في الشؤون والمسائل الدينية. "الجمهورية لا تقدم راتبًا ولا دعمًا لأي ديانة". (المادة ٢). أنظر:

-Claude Albert Colliard, *Libertés Publiques*. Librairie Dalloz, Paris, 1968, P.P. 337 - 338.

(٢١) موريس فيوليت: الحاكم العام في الجزائر بين (١٩٢٥ - ١٩٢٧).

(22) A.N.O.M, Série: 2 .I.39, dossier: activités Oulema1937.

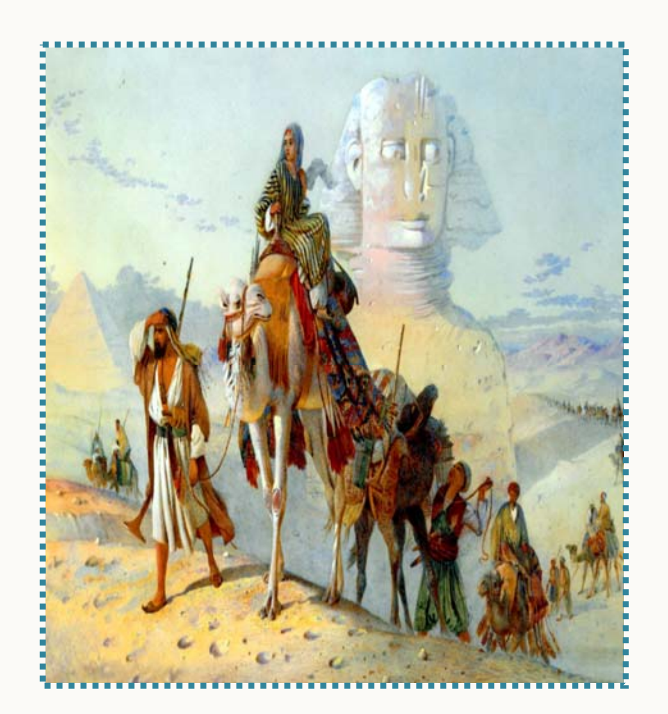
(٢٣) لقد اصطدم "ابن جلول" بالشيوعيين والعلماء عندما اتهمهم بالضلوع في حادثة اغتيال "ابن دالي محمود كحول" المفتي المالكي بالجزائر(العاصمة)، وقد أعلن أعضاء اللجنة التنفيذية للمؤتمر الإسلامي يوم الاثنين ٥ أكتوبر ١٩٣٦ عن إقصاء "ابن جلول" من رئاسة اللجنة. لمزيد من الاطلاع أنظر: خالد بوهند، الرسالة السابقة، ص ٢٣٧ - ٢٣٨.

(٢٤) أبو القاسم سعد الله، **الحركة الوطنية الجزائرية (١٩٣٠-١٩٤٥)**. ج٣. المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ١٩٨٦، ص ١٤٧- ١٦٥.

(25) A.W.O, Carton n=2260, dossier: état d'esprit des indigènes, rapport de police, Alger, le 15 janvier 1938.

(26) D.AW.C, Carton n=26 (personnels du culte musulman 1933 à 1945), dossier: commission consultative du culte musulman, rapport du CIE, Constantine, le 17 aout 1938.

دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449



الهجرات العربية إلى مصر وأثرها في اللهجة المصرية وأثر ذلك على المجتمع

"محافظة الشرقية في مصر نموذجًا"

أ. د. نهلة أنيس محمد مصطفى

أستاذ التاريخ الإسلامي

كلية الدراسات الإنسانية

جامعة الأزهر الشريف- جمهورية مصر العربية

الاستشهاد المرجعي بالدراسة:

نهلة أنيس محمد مصطفى، الهجرات العربية إلى مصر وأثرها في اللهجة المصرية وأثر ذلك على المجتمع: محافظة الشرقية في مصر نموذجًا.- دورية كان التاريخية.- العدد التاسع عشر؛ مارس ٢٠١٣. ص ٤٨ – ٦٢.

www.kanhistorique.org ISSN: 2090 - 0449

كان التاريخية: رقمية الموطن .. عربية الهوية .. عالمية الأداء

مُلَخّصْ

موضوع هذا البحث هو الهجرات العربية إلى مصر وتوطن القبائل العربية بها، وأثر اللغة العربية والإسلام في أهل مصر ولغتهم. وذلك من خلال تناول المفردات اللغوية المتوارثة في اللهجات المصرية (محافظة الشرقية نموذجًا)، وعرض التطور التاريخي والوضع الجغرافي والإداري لمحافظة الشرقية، ثم عرض أمثلة لمفردات اللغة العربية في لهجات أهل الشرقية.

مُقَدِّمَة

منذ فترة ضاربة في عمق التاريخ هاجرت قبائل عربية عدة من عدنانية وقحطانية إلى مصر، وتعايشت تلك القبائل مع الشعب المصري وأثرت فيه وتأثرت به، حتى كونت وهذا المجتمع نسيجا واحدا، وقد أشار إلى ذلك غير واحد من مؤرخي التاريخ المصري القديم، وجاءت الفتوحات الإسلامية إلى مصر، وانعم الله عليها بدخولها تحت قيادة الدولة الإسلامية، وخاصة فترة حكم الخلفاء الراشدين ﷺ والتي أصبحت فيه مصر مفتاح الدخول إلى إفريقية، فازدادت الهجرات العربية إليها، وخاصة عندما انتدب عمر بن الخطاب ﷺ عدة بطون من قبائل شتى للتوطن في مصر، وظلت الهجرات العربية إلى مصر طوال العصر الأموي وحتى فترة متأخرة من العصر العباسي وإن كانت ليست بكثافتها الأولى، ولا غرو إن قلنا أن تلك الهجرات وتوطن العرب في مناطق مصر المختلفة ونزولهم إلى ريف مصر في نواحي الشرقية، والبحيرة، ومناطق الصعيد قد غير وجه مصر الحضاري، ولم يأت القرن الرابع الهجري إلا وكانت اللغة العربية هي لسان عامة أهل مصر الناطق، وخاصةً بعد انتشار الإسلام الشامل لكل أصقاع القطر المصري، وتكاد تجزم بعض الدراسات أن الوجود العربي ودخول المصريين من الأقباط في الإسلام هو ما جعل اللسان العربي يسود بهذه الصورة الكبيرة، مما حدى بمصر أن تصبح مركزًا لإشعاع ثقافي يماثل البصرة والكوفة ودمشق، وغدت العواصم المصرية . الفسطاط ومن بعدها القاهرة . تؤدي دورها كمركز حضاري وثقافي هام للحضارة العربية الإسلامية.

وأصبحت لهجات مناطق توطن العرب تختلف اختلافًا كليًا عن لهجة عامة المصريين في المناطق المحاذية للنيل وهي التي كثر بها الوجود المصري القبطي قديمًا، وخاصة في الوجه البحري، فأصبحت اللهجة القاهرية تشمل عدة مناطق مثل القاهرة وتخومها من الأعمال القليوبية والمنوفية وبعض أعمال الجيزة القريبة من القاهرة، وتنوعت لهجات السواحل المصرية بمختلف مناطقها فأصبح هناك لهجات لسواحل مصر الشرقية والممثلة في دمياط، ولهجات لسواحل مصر الغربية والممثلة في الإسكندرية، أما بقية السواحل الغربية فكانت لهجتها بدوية بلكنة مغربية لتوافد عدد من القبائل المغربية عليها وتوطنها في مناطق مرسى مطروح والسلوم وصولا للحدود الليبية. أما الوجه القبلي فقد تأثر عامة أهله باللغة العربية ولهجاتها المختلفة فلم يكن به منطقة سواء في الصعيد الأدنى أو في الصعيد الأعلى، إلا وبها مراكز توطن كبرى للقبائل

العربية، وفرضت العربية وجودها بقوة في تلك المناطق حتى تكونت ما سمي باللهجة الصعيدية والتي يتحدث بها إلى يومنا هذا غالب أهل صعيد مصر؛ ومعظم مفرداتها عربية فصحى أصيلة، حتى أننا نجد وإلى يومنا هذا أقباط مصر من النصارى يتحدثون اللغة العربية باللهجة الصعيدية، ولا نكاد نعرفهم إلا من سمتهم الذي يفصح عنهم.

منهج ومصادر البحث

هذا وقد كان اعتمادي في إخراج هذا البحث على الله ﷻ ثم على مصادر أصيلة من المصادر اللغوية والتاريخية، ومراجع حديثة، عن أهم ما سطر عن القبائل العربية وهجراتها لمصر، وعن علم اللغة العربية والعامية واللهجات، هذا فضلاً عن الجزء التطبيقي في الموضوع والذي التزمت فيه بمقابلة عدد لا بأس به من الشيوخ المعمرين في محافظة الشرقية بتنوع مراكزها، وقد أمدوني بتراث لغوي أفاد البحث في هذا الجانب، وقد استعنت بما تنشره محافظة الشرقية من مطبوعات دورية تفيد في توزيع السكان وأجناسهم ومناطق توطنهم في المحافظة. وقد اتبعت في كتابة البحث المنهج العلمي التاريخي، الوصفي التحليلي التقابلي، وزيلت البحث بالمصادر والمراجع والمادة العلمية التي أفادتني في إخراج هذا البحث.

تمهيد

إن لغتنا العربية هي لغة القرآن الكريم، وميراثنا المحفوظ بحفظ الله ﷻ للقرآن الكريم، وهي عنوان ثقافتنا وحضارتنا، وتعتبر بتراثها الأدبي إحدى اللغات الهامة في العالم، وقد احتلت مكانة كبيرة في التاريخ إلى جانب الدور الهام الذي لعبته في تنمية المجتمعات العربية والإسلامية، بل أنها تعتبر من أفضل السبل لمعرفة شخصية الإنسان العربي والذي يشكل قيمة مجتمعية في أمتنا العربية الإسلامية، وهي البيئة الفكرية التي نعيش بها ونقيس من خلالها مدى التطور المجتمعي، وهي الرابطة التي تمثل حلقة الوصل فيما بين سلفنا الماضي، وواقعنا وعالمنا المعاصر، فهي بحق تمثل خصائص الأمة حتى غدت حضارة أمة إنسانية واسعة الانتشار اشتركت فيها شعوب شتى كان العرب المسلمين نواتها الأساسية.

وقبل العروج على نقاط البحث الرئيسة يطيب لي في هذا المجال التعريف باللغة الفصحى، والعامية، ومعنى اللهجة، ومفهومها حتى يتسنى لنا توضيح النقاط التي نتحدث عنها في ثنايا البحث. إذا بحثنا عن معنى واحد متعارف عليه لمعنى **اللغة**، فلن نجد اتفاق ما بين العلماء على هذا المعنى، ولذلك لم يوجد تعريف عام شامل محدد، غير أن سمة تعريفات نسوقها هنا ونبحث من خلالها على معنى مشترك كتعريف للغة.

فقد عرفها ابن جني بقوله: **"أما حدها فأنها أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم"** [١]، وفي تعريف آخر أكثر توضيحا قيل: **"أن اللغة هي نظام من الرموز الصوتية يتم بواسطتها التعارف بين أفراد المجتمع ، وتخضع هذه الأصوات للوصف من حيث المخارج أو الحركات التي يقوم بها جهاز النطق، ومن حيث الصفات والظواهر الصوتية"** [٢]، وهناك تعريف أكثر مرونة وهو: **"أن اللغة ظاهرة اجتماعية تستخدم لتحقيق التخاطب بين الناس"** [٣]

فاللغة ضرورة اجتماعية لا يستغني عنها البشر وهي من أرق الوسائل التي وصل إليها الإنسان في تفاهمه مع أخيه، وحيث وضحت العلاقة بين اللغة والحياة الاجتماعية، وأثر المجتمع وحضاراته ونظمه وتاريخه وتركيبه وبيئته الجغرافية في مختلف الظواهر اللغوية، ووضح فيه التأثير المجتمعي في تطور حياة كل لغة وما يطرأ عليها من غنى وفقر، وقوة وضعف، وانقسامها إلى فنون ولهجات، وتفرع لهجات عامية عنها متأثرة بالتأثيرات المجتمعية فيما يتعلق بأصواتها ودلالاتها السمعية، وأصول مفرداتها[٤].

ومن الجدير بالتنويه؛ أن كلمة لغة لم تعرف عند العرب قبل انتهاء القرن الثاني الهجري، فيذكر د. محمد رياض كريم أن العالِم باللغة كان يطلق عليه الراوية، ثم في القرن الرابع الهجري عرف باسم اللُغوي، وقد أطلق هذا اللقب على عدد من اللُغويين منهم أبو الطيب اللُغوي، أما كلمة اللغة فلم تظهر في الأدب العربي إلا في القرن الثامن الهجري، الرابع عشر الميلادي، في شعر وضعه صفي الدين الحلي المتوفى ٧٥٠هـ/ ١٣٤٩م، حيث قال:

بِقَـدرِ لُغـاتِ المَـرءِ يَكثُـرُ نَفعُـهُ
فَتِلـكَ لَـهُ عِنـدَ المُلِمّـاتِ أَعـوانُ
تَهافَـت عَلـى حِفـظِ اللُغـاتِ مُجاهِـدًا
فَكُـلُ لِسـانٍ فـي الحَقيقَـةِ إِنسـانُ[٥]

غير أن كلمة لغة لم ترد في آيات الذكر الحكيم بل عبر عنها بمفهومها حيث جاءت كلمة لسان موضحة للمعنى في قول الحق تبارك وتعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَتَنزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٩٢﴾ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴿١٩٥﴾ ﴾ [٦]، وبهذا نجد استخدام كلمة اللسان بدلاً من اللغة، وحاول البعض القول بعدم عربية لفظة لغة، وذلك بما أنها لم ترد في القرآن الكريم ولا في آداب العرب المتقدين، وهذا فهم خاطئ، فقد جاء اشتقاق الكلمة من مادة لغو (ل غ و) في القرآن الكريم، فقد جاء في محكم التنزيل قول الحق ﷻ: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَاماً (٧٢)﴾ [٧]، وذلك بمعنى السقط من الكلام الذي لا يعتد به، هذا فضلاً عن ورود اللغو بمعنى الكلام فعن أبي هريرة ﷺ عن رسول الله ﷺ قال: "من قال لصاحبه يوم الجمعة والإمام يخطب انصت فقد لغا"، وفي حديث آخر عن أبي هريرة ﷺ قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: "إذا قلت لصاحبك انصت يوم الجمعة والإمام يخطب فقد لغوت"[٨]، وهنا جاء اللفظ في الحديثين بلغا ولغوت، وهما يشملان نفس المعنى المتمثل في الكلام أو الحديث أثناء خطبة الإمام.

دورية إلكترونية .مُحكَّمة .ربع سنوية
ISSN: 2090 – 0449

ولا يختلف اللفظ في المعاجم اللغوية عن المعاني السالفة الذكر، فقد ورد لفظ لغا يلغو إذا تحدث، ولغى يلغي إذا لَهِجَ، وهذه المعاني تؤكد عربية الكلمة، وبهذا تكون اللغة أي لغة العرب أفصح اللغات وبلاغتها أتم البلاغات.[٩]

والمقصود **بالفصحى**: اللغة العربية الحية باللسان العربي المبين، والتي تشتمل على قواعد النحو والصرف، وكثير من أصول الكلمات والمفردات التي تستقيم معها الأساليب البلاغية المتعددة في البديع والمعاني وغيرها، وتشتمل على الصفات والأصوات بمخارجها المتنوعة، والتي عرفها بإسهاب اللغويين في شروحهم.[١٠]

والعامية تعني: اللغة المحكية وهي لغة التخاطب اليومي بين أفراد المجتمع، وتختلف من بلد إلى آخر، فعلى سبيل المثال تختلف اللهجات العامية في مصر مثلاً عن اللهجات العامية في الشام أو بلاد المغرب أو في الجزيرة العربية، ومن أهم الفروق بين الفصحى والعامية أن الأولى مكتوبة ومحكية، بينما الثانية محكية فقط، وكذلك أن قواعد الفصحى ثابتة، أما قواعد العامية فمتغيرة من وقت إلى آخر.

أما معنى **اللهجة** ومفهومها فقد رصدت كتب عدة قديمًا وحديثًا تتحدث عن اللهجات التي خرجت من اللغة العربية الفصحى معنى اللهجة، ومن هذه الكتب على سبيل المثال لا الحصر من كتب المصادر[١١] كتاب لحن العوام لأبي بكر الزبيدي المتوفى ٣٧٩هـ/م،[١٢] وتنتمي دراسة اللهجات إلى مباحث علم اللغة العام، وقد شارك العديد من المهتمين المحدثين بعلم اللغة باجتهادات في هذا المبحث فجاء الخوض فيه في ثنايا دراسات في اللغة العربية[١٣] غير أنه قد جاء العديد منها معنيٌ بدراسة اللهجات صراحة وهي دراسات أضافت قيمة كبيرة للمكتبة العربية في هذا العلم.[١٤]

وفي ضوء هذه الدراسات المتعددة عن اللهجات ومعناها ومفهومها، يمكن القول في إيجاز، أن اللهجة في الاصطلاح العلمي الحديث هي: "مجموعة من الصفات اللغوية تنتمي إلى بيئة خاصة، ويشترك في هذه الصفات جميع أفراد هذه البيئة، وبيئة اللهجة هي جزء من بيئة أوسع وأشمل تضم عدة لهجات، لكل منها خصائصها، ولكنها تشترك جميعا في مجموعة من الظواهر اللغوية التي تيسر اتصال أفراد هذه البيئات بعضهم ببعض."[١٥]

أما الصفات التي تتميز بها اللهجة فتنحصر في الأصوات وطبيعتها وكيفية صدورها، وهذا ما يفرق بين لهجة وأخرى، حيث يميز كل لهجة صفات ترجع إلى بنية الكلمة ومعناها ونسجها، ولكن لا يجب أن تكون هذه الصفات الخاصة مما يبعد اللهجة عن أخواتها في اللغة الأم، بحيث تصبح صعبة الفهم على أبناء اللهجات الأخرى في اللغة نفسها.[١٦]

فاللغة العربية إذن بخصائصها المتعددة، ودقة قواعدها النحوية، وغزارة مفرداتها، وخصب اشتقاقاتها، ومدى استيعابها لدلالات الأوزان في صياغة معاني مختلفة وتراكيب متنوعة، وسعة صدرها تجاه التعريب والمجاز والكناية، وجمال أسلوبها وبلاغة عباراتها، وتنوع لهجاتها، إن في ذلك كله لمعنى واضح ودليل قاطع على أنها من أعظم اللغات كفاية، وأكثرها مرونة، وأقدرها على التعبير عن مختلف الفنون.[١٧]

بهذا التمهيد البسيط أردنا الولوج به إلى عناصر البحث الرئيسة حتى يستطيع القارئ أن يتفهم ارتباط عناصر البحث بموضوعه، والذي شكلت فيه اللغة العربية ولهجاتها والقبائل العربية، وهي جنس العرب والعنصر الفاعل في انتشار اللغة العربية وتنوع لهجاتها في مصر الإسلامية ابتداءً بالفتح الإسلامي ومرورًا بحقب الدويلات التاريخية المتعددة التي حكمت مصر، ووصولاً إلى عصرنا الحديث والمعاصر والتي مازالت العربية ولهجاتها تلعب فيه دورًا أساسيًا وحيويًا بحيوية اللغة العربية التي هي لسان أهل مصر الناطق، مهما اختلفت لهجاته.

الهجرات العربية إلى مصر وتوطن القبائل العربية بها

ترجع صلة القبائل العربية بمصر إلى فترة ضاربة في عمق التاريخ، وقد تمثلت تلك العلاقات في تعرف العرب على مصر من خلال الرحلات التجارية أو الهجرات المتعاقبة والتي خرجت من الجزيرة العربية واتجهت نحو بلاد الرافدين وبلاد الشام، واتجه العديد منها إلى بلاد النيل مصر، وذلك نظرًا للخيرات الوفيرة التي حبى الله سبحانه بها هذه البلاد، خاصةً وأن بيئة الجزيرة العربية آنذاك والتي غلبت عليها الطبيعة الصحراوية والمتصفة بالوعورة وفقر الموارد، ولهذا فقد أصبحت بيئة طاردة خرجت منها العديد من الهجرات التي اتجهت إلى مصر، وخاصة أنه لم يكن يفصل مصر عن شبه الجزيرة إلا عبور البحر الأحمر من الجنوب، أما من الشمال فكانت القبائل العربية تجوب هذه المناطق وصولاً إلى صحراء سيناء، وأدى هذا إلى تقوية الصلات العربية بمصر على مر العصور التاريخية قبل ظهور الإسلام.[١٨]

والمتتبع لهجرات العرب إلى مصر يرى أن منطقة الحوف الشرقي،[١٩] قد استقر بها العديد من القبائل العربية منذ عهود الفراعنة، حيث اتخذوا من الصحراء الشرقية المشابهة لأماكن توطنهم الأصلية مركزًا لهم، وعاشت هذه القبائل وانصهرت مع السكان الأصليين، وأصبحوا يمثلون عنصرًا من عناصر السكان في مصر، هذا على عكس ما كان يعتقد من أن توطن القبائل العربية في مصر كان بعد الفتح الإسلامي، فقد أثبتت الدراسات الحديثة أن الهجرات العربية إلى مصر لم تكن قاصرة فقط على الفتح، بل كانت منذ أزمان سحيقة،[٢٠] وهذا ما يؤكد على أن هجرات عربية كثيرة قد وفدت إلى مصر قبل حملة عمرو بن العاص إليها سنة ٢١هـ/٦٤٢م، حيث أشير في المراجع إلى أن بطون من خزاعة في الجاهلية قد هاجرت إلى مصر والشام، وتمركزت منهم بطون في الإسكندرية سنة ٦١٠م، وأصبحوا يشكلون نسيجا واحدا مع سكان الإسكندرية من الإغريق والقبط واليهود والسوريين.[٢١]

دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449

غير أنه من الثابت تاريخيا أن النزوح الحقيقي للقبائل العربية إلى مصر كان مع بداية الفتح الإسلامي ومجيء عمر بن العاص ﷺ فاتحًا لها، وقد قسمت بعض الدراسات الجغرافية[٢٢] المهتمة بالجغرافية السكانية والبشرية نزوح العرب إلى مصر إلى مراحل وهي:

المرحلة الأولى: والتي شملت القرون الأربع أو الخمس السابقة لظهور الإسلام. حيث وفدت قبائل من الحجاز وجنوب غرب الجزيرة واستقرت في الحدود الشرقية لمصر، وساهمت بطريق مباشر في تواجد العرب في تلك المنطقة حتى أصبحوا السمة الأساسية بما يشكلون من لغتهم وعاداتهم لتلك المنطقة.

المرحلة الثانية: والتي صاحبت فتح مصر وأعقبته حيث وفدت الهجرات العربية بلا انقطاع من أصقاع عدة من الجزيرة العربية وبطون مختلفة، واستمرت هذه المرحلة من القرن الأول وحتى نهاية القرن السادس الهجري تقريبًا (القرن السابع . الثالث عشر الميلادي).

المرحلة الثالثة: وهي التي تشكل شبه انقطاع في الهجرات العربية حيث تواجد الحكام من المماليك الذين أرادوا الحد من تلك الهجرات لما كان للعرب في مصر والشام من نفوذ قوي في الحياة السياسية والتدخل الحربي وكثرت ثوراتهم في مناطق توطنهم على السلاطين المماليك، حيث اعتقد العرب أنهم أحق منهم في الحكم.[٢٣]

صحب عمرو بن العاص ﷺ عند فتح مصر أربعة آلاف من الجند تنوعت بطونهم العربية فقيل: "أنهم كانوا كلهم من عك،[٢٤] ويقال: ثلاثة آلاف وخمسمائة"،[٢٥] وتشير بعض النصوص أن من نزل مصر كان من غافق ومن بني همدان وبني بلي، وشاركوا عمرو بن العاص ﷺ في فتح مصر وخاصة في حصار حصن بابليون.[٢٦] وقد ذكر الكندي أن عمرًا ﷺ قدم مصر بثلاثة آلاف وخمس مئة ثلثهم من غافق، وهي من الأزد، ولم يذكر قبيلة عك وجاء في نص عند بن عبد الحكم عن الحارث بن يزيد أن عمرًا ﷺ كان يقول: "ثلاث قبائل في مصر، أما مهرة فقوم يقتلون ولا يُقتلون، وأما غافق فقوم يقتلون، وأما بليّ فأكثرها رجلاً صاحب رسول الله ﷺ وأفضلها فارسًا".[٢٧]

وفي هذه الفترة المبكرة من دخول العرب لمصر أشارت المصادر إلى أن مناطق سكنى وتوطن هذه الهجرات الأولى كان في الفسطاط حيث انشأ عمرو بن العاص ﷺ عاصمته بها، وسارع العرب في تخطيط الفسطاط لاتخاذ خطة لكل قبيلة، وولى عمرو بن العاص ﷺ معاوية بن حديج التجيبي ومعه بعض المعاونون لاتخاذ الخطط للناس والفصل بين القبائل وإنزال كل قبيلة في منازلها، وقد اختط حول مسجد الفسطاط "قريش والأنصار وأسلم وغفار وجهينة، ومن كان في الراية ممن لم يكن لعشيرته في الفتح عدد مع عمرو".[٢٨]

هذا وقد عدد ابن عبد الحكم عدد دور الصحابة الذين دخلوا مصر وكذلك القبائل العربية التي نزلت الفسطاط ومنها ثقيف وبني سهم وبني تميم والأزد ولخم وقيس، وأكد أيضًا على وجود خطط الليثين الذين نزلوا مصر مع عمرو، وأيضا لبني مدلج ، ولعنزة من ربيعة، ولبلي الذين كانوا على يمين راية عمرو بن العاص وذلك لأن "أم العاص بن وائل بَلَوية"،[٢٩] أما القبائل العربية التي اختط أهلها خططا في زمن عثمان بن عفان ﷺ ومنهم حضرموت وبطن من يحصب وقيس بن كليب، وبنو عامر بن تجيب، وكذلك بطون من بني غطيف وقبائل من مراد وخولان ومذحج، وبعض القبائل المنسوبة إلى سبأ والمعافر وحمير.[٣٠]

وقد اختط العرب مدينة الجيزة غربي النيل السعيد، وذلك أن عمرًا خشي أن يأخذهم عدو من ناحية الجيزة فأنزل بها طائفة من جيشه وشيد لهم حصنا سنة ٢٢هـ/ ٦٤٢م بأمر من عمر بن الخطاب ﷺ، وأمرهم عمرو بن العاص بإنشاء منازلهم بها، ومن القبائل التي سكنتها همدان ويافع وطائفة من الحجر.[٣١]

ونزلت القبائل العربية الإسكندرية وذكر أنهم لم يخططوا بها الخطط، إنما كانت أخائذ فمن أخذ منزلا نزل به، وهذا لأن الإسكندرية كانت عامرة وآهلة بالسكان والمنشآت، بخلاف الفسطاط التي كانت فضاءات حول حصن بابليون، وأشار ابن عبد الحكم عن ابن لهيعة أن الزبير بن العوام ﷺ اختط بالإسكندرية، هذا بالنسبة لتوطن القبائل العربية في مصر حين دخولهم مع عمر بن العاص ﷺ وفتحها في سنة ٢٢هـ/ ٦٤٢م.[٣٢]

توالت القبائل العربية نزوحًا إلى مصر في عهود الدول الإسلامية بعد عصر الخلفاء الراشدين، ففي العصر الأموي في خلافة هشام بن عبد الملك (١٢٥هـ/٧٤٣م)، حدث تطور في تاريخ القبائل العربية فقد أشار عبيد الله بن الحبحاب صاحب خراج مصر، سنة ١٠٩هـ/ ٧٢٧م بنقل بيوت من قيس أو عرب الشمال إلى مصر فقد كانوا أقلية بمصر آنذاك وذلك لكي يحدث توازنًا ما بين اليمنية والقيسية، فانتقل إلى مصر من القيسية ما يربو على الثلاثة آلاف في ولاية الوليد بن رفاعة، وأنزلهم بالحوف الشرقي في شرق الدلتا، وما انقضى عصر الخليفة هشام بن عبد الملك إلا وفي مدينة بلبيس ما يقرب من ألف وخمس مئة أهل بيت من قيس، وزاد رحيل القيسية وبطونها المختلفة من بني مضر وبني عامر وبني سليم وهوازن إلى مصر حتى بلغوا في أواخر عصر الدولة الأموية في عهد مروان بن محمد (١٣٢هـ/٧٥٠م) حوالي "ثلاثة آلاف أهل بيت ثم توالدوا وقدم لهم من البادية من قدم".[٣٣] هذا ويؤكد لنا المقريزي أنه "لم ينتشر الإسلام في مصر إلا بعد المئة من تاريخ الهجرة عندما أنزل عبيد الله بن الحبحاب مولى سلول قيسا بالحوف الشرقي، فلما كان بالمئة الثانية من سني الهجرة كثر انتشار المسلمين بقرى مصر ونواحيها"، وفي عصر الدولة العباسية وفدت على مصر جموع من القبائل العربية من تميم والأزد ومن طئ ومذحج وبجيلة وحمير.[٣٤]

أما عن تنوع القبائل العربية وتوزيعها في مصر العليا (بلاد الصعيد) فقد تركزت بقسميها العدناني والقحطاني ببلاد الصعيد، فمنهم قريش الذين نزلوا في أخميم وببلاد الصعيد الأدنى، وبنو كنانة وبنو الليث حيث تواجدوا في الأشمونين، وبطون من قبيلة غفار وبني ضمرة، وأخلاط أخرى من قبيلة كنانة،[٣٥] وقد أشار المقريزي إلى نزول العرب بقبائلهم في مصر العليا، حيث نزلت بنو هلال في بلاد هلال في بلاد أسوان وبطون من بلي في أخميم، وجهينة في منفلوط وأسيوط، وأكد على نزول قريش في بلاد الأشمونين، وبنو كلاب ببلاد الفيوم، أما بطن بني هلال وبطن من بني عامر فكانوا أهل الصعيد إلى عيذاب،[٣٦] ومنهم بأخميم ويدعون ببني قرة، أما بطون بلي فكان تمركزهم ببادية الشام فأمر عمر بن الخطاب ﷺ عاملة على بلاد الشام أن يسير ثلث قضاعة إلى مصر فإذا بلي ثلث قضاعة، وقد تفرقت بطونهم في أرض مصر، ثم اتفقت هي وجهينة على أماكن تواجدهم بالصعيد، وتعددت بطونهم بتلك الأماكن كما ذكرها المقريزي تفصيلاً.[٣٧]

وتنوع وجود القبائل العربية في مصر خلال عصري الدولتين الأيوبية والمملوكية، وكان هذا التنوع ناتج عن التوزيع الإداري للدولتين، وقد ظل التوزيع الإداري على عصر الدولة الأيوبية كما كان في العصر الفاطمي، أما في العصر المملوكي فقد فصلت بعض الكور عن بعضها، غير أن العرب ظلوا قوة متماسكة في هذه التوزيعات الإدارية ووجودهم في عصري الأيوبيين والمماليك امتداد طبيعي لما كانوا عليه من قبل خلال الدول الأخرى.

ففي الوجه البحري كان التواجد العربي في كل من الشرقية والبحيرة، ومن أهم القبائل التي نزحت إلى مصر في عصر الدولة الأيوبية قبائل جزام اليمنية حيث تمركزت بالحوف الشرقي إلى أن أصدر صلاح الدين الأيوبي أوامره لهم بالانتقال للبحيرة لأنهم كانوا يمتهنوا التجارة مع صليبي بلاد الشام وهذا ما كان يرفضه صلاح الدين، وظل منهم عدد قليل بالشرقية.[٣٨]

ومن القبائل الأخرى بني جرم وهم من ثعلبة بن عمرو بن طيئ القحطانية، قدموا مصر في عصر الدولة الأيوبية حيث أنزلهم صلاح الدين الأيوبي منطقة الشرقية،[٣٩] هذا فضلاً عن تواجد القبائل العربية بقوة في منطقة البحيرة غربي النيل، فقد تواجد منهم في العصر الأيوبي بنو سنبس وهم من القحطانية هاجروا من فلسطين إلى مصر واستقروا بها في عهد الدولة الفاطمية تقريبا، وبقيت في البحيرة طوال العصر الأيوبي، ووجدت كذلك بعض القبائل التي تنسب لبلاد المغرب ومنهم هوارة ولواتة والذين نزحوا إلى البحيرة في عهد الدولة الفاطمية وظل تواجدهم في عصر دولة بني أيوب.[٤٠]

وفي الصعيد برزت قبائل بلي وجهينة وكنز الدولة وبني هلال الذين توافدوا بكثرة إلى مصر في عهد الخليفة الفاطمي العزيز بالله ٣٦٨هـ/٩٦٩م، واستقروا بالعدوة الشرقية للنيل وظلوا بها إلى أن أغراهم الخليفة المستنصر بالله ٤٢٧هـ/١٠٣٦م الفاطمي بالهجرة إلى بلاد المغرب نظرا لشغبهم وتسلطهم على بلاد الصعيد، ورغبته في محاربتهم لقبائل صنهاجة المغرب لإخضاعهم للدولة الفاطمية، وقد تمركزت تلك القبائل في عصر الدولة الأيوبية في قوص بالصعيد الأعلى.[٤١]

أما في الأشمونين من الصعيد الأوسط فظلت قبائل الجعافرة والطلحيون والقرشيون لحمة واحدة، وذلك لما بينهما من صلات النسب والقرابة، وقد أيدوا الدولة الأيوبية وحاربوا في صفوفها ضد الصليبين، وقد أشار إليهم أبو شامة حيث حدد أسماء تلك القبائل، وهم بنو زهرة وبنو مخزوم وبنو أمية وأغلب منازلهم كانت بالأشمونين.[٤٢]

ظل وضع القبائل العربية في مصر خلال العصر المملوكي كما كانت عليه خلال العصور السابقة، ولم تتغير أماكن توطنهم واستقرارهم، ما عدا بعض القبائل التي حدث بينها صراع داخلي وغلب بعضها على بعض مثل ما حدث في إقليم البحيرة من نزوح عرب هوارة إلى الصعيد نتيجة لتغلب عرب زنارة وحلفائهم عليهم، غير أنه ساد في العصر المملوكي فكرة خروج العرب على سلاطين المماليك.[٤٣]

وبما أن القبائل العربية قد تداخلت بمثل هذه الصورة في أقاليم مصر المختلفة، وأصبحت عنصرًا فاعلاً وأساسيًا في المجتمع المصري، وأصبح وجه مصر الحضاري آنذاك وبما أكسبته العربية من ثقافتها وفكرها عربيًا خالصًا، حيث كان تأثير القبائل العربية بلغتهم الفصحى في لغة أهل مصر، وما حدث من تعريب لهذه اللغة المصرية التي عرفت بالقبطية بلهجاتها المصرية العامية.

أثر اللغة العربية والإسلام في أهل مصر ولغتهم

انتشرت القبائل العربية في كافة ربوع مصر وأصقاعها، وأثرت تأثيرًا كبيرًا في نشر الإسلام واللغة العربية، وقد مر أثر التواجد العربي في مصر بعدة أطوار نتجت عن الأطوار السياسية التي تعاقبت على مصر ففي بداية الفتح كان عمرو بن العاص ﷺ يجمع الجند حوله وهم الذين يمثلون القبائل العربية آنذاك، فإذا خرجوا لقتال عادوا لخططهم، فإذا جاء الربيع أباح لهم الارتباع،[٤٤] ووصاهم بحسن الجوار مع النصارى من الأقباط في الأرياف، ثم يعودوا إلى الفسطاط متأهبين للجهاد والفتوحات، ولم يسمح عمرو للعرب بالإقامة في المزارع والحقول واحتراف الزراعة وذلك بموجب أوامر الخليفة عمر بن الخطاب ﷺ، والذي أعلن الرعية بأن عطائهم قائم ورزق عيالهم سائل فلا يزرعون، وأبقى الأراضي في أيدي أصحابها.[٤٥]

اختلف الأمر في عهد الدولة الأموية عندما أنزل الخلفاء الأمويون القبائل القيسية في الحوف الشرقي، وأمروهم بامتهان الزراعة واتخاذها حرفة، وهي التي أخذوا مهاراتها كحرفة عن طريق تواجدهم بين نصارى مصر واختلاطهم بهم، وقد أثرت تلك الفترة في تزايد أعداد العرب بصورة ملحوظة سواء عن طريق توالدهم وتكاثرهم أو عن طريق الهجرات التي وفدت عليهم من بني جلدتهم من الجزيرة العربية.[٤٦]

دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية
ISSN: 2090 – 0449

هذا ولا يخفى على الدارسين للتاريخ الإسلامي أن حركة التعريب الكبرى التي مرت بها الدولة العربية الإسلامية على عهد الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان (٦٥ - ٨٦هـ/٦٤٦ - ٧٠٥م) فهي حدث لا يمكن تجاهله حيث انتقلت ثقافة مصر من الثقافة القبطية واليونانية إلى الثقافة العربية، وهذا ما أدى إلى تغير العقل والفكر المصري للعربية وثقافتها بعد ارتباطه بالسمات الثقافية القديمة كالقبطية واليونانية.[٤٧]

ومن أهم العوامل التي ساعدت على نشر الإسلام والثقافة واللغة العربية هو قرار الخليفة المعتصم بالله العباسي (٢١٨ - ٢٢٧هـ/٨٣٣ - ٨٤٢م) بإسقاط العرب من ديوان العطاء سنة ٢١٨هـ/٨٣٣م، بعدما سيطر الترك على المناصب الهامة في مصر، فقد أدى هذا إلى امتزاج القبائل العربية بالشعب المصري القبطي، وانساح العرب في أصقاع مصر للبحث عن مهن وحرف في مدن وقرى مصر وأريافها بحثًا عن مصادر الرزق، وكان عليهم تعلم تلك الحرف من نصارى الأقباط، واختلط العرب بهم وتزاوجوا من بينهم، وخاصة بعدما اتسعت رقعة دخول الأقباط في الإسلام، هذا فضلاً عن أن العرب توسعوا في بناء المساجد في أنحاء مصر والتي غذت مراكزً ثقافية وحضارية مشعة تجذب العلماء والفقهاء الذين بدورهم يؤثرون في المجتمع من حولهم، وهكذا انخرطت القبائل العربية في نسيج المجتمع المصري وصار أكثرهم أصحاب معايش وزراعة وفلاحة وماشية وضرع، وأصبح منهم مشايخ قرى وقضاة وفقهاء ريف وخولة بلاد، وهذا مما كان له أكبر الأثر في انتشار الثقافة العربية بعناصرها الثلاثة، اللغة والدم والدين الإسلامي.[٤٨]

وهكذا بدأ الدين الإسلامي واللغة العربية يأخذان طريقهما في سهولة ويسر بين كافة أبناء مصر ومنازلها، هذا بالرغم من أن بعض من المصريين ظلوا على دينهم من نصارى الأقباط، ولم يتعرضوا من جانب العرب المسلمين حكام مصر ولا أبناء القبائل العربية آنذاك لأي عنت أو أذى أو اضطهاد، بل عاملهم المسلمون معاملة تتسم بطابع التسامح، مما أدى إلى الاندماج بين العرب ونصارى الأقباط، فما إن تصل مصر إلى نهاية القرن الرابع الهجري حتى تتسم تماما بالسمت العربي الإسلامي، ولقد لمسنا ذلك في المصادر الإسلامية التي واكبت تلك الفترة وما بعدها من كتابات ابن عبد الحكم ت ٢٥٧هـ/٨٧١م، والكندي ت٣٥٠هـ/٩٦١م، والمقريزي بمصادرة ٨٤٥هـ/١٤٤١م، ومن المصادر المسيحية كذلك، والتي أصبحت اللغة العربية هي لغة الكتابة لديهم، ومنها كتاب ساويروس بن المقفع توفي أواخر القرن الرابع الهجري، وكتاب سعيد بن البطريق عاش في القرن الرابع الهجري، وهو الموسوم باسم التاريخ المجموع على التحقيق والتصديق، وكلا الكتابين ألفا بالغة العربية، حيث أصبح في هذا الوقت غالبية النصارى يكادوا يجهلون اللغة القبطية، والتي أصبحت تكاد تنحصر في أروقة الأديرة، ولا يتعاورها إلا كهنتهم، حتى أن ساويروس وجد صعوبة في ترجمة بعض الوثائق المكتوبة بالقبطية واليونانية، واضطر للاستعانة ببعض القسس لترجمتها للعربية، هذا بالرغم من أن القبطية واليونانية كانتا اللغتين المستخدمتين في مصر، فالأولى لغة عامة أهل مصر، والثانية لغة الدواوين الإدارية بها.[٤٩]

وتشير الدكتورة سيدة إسماعيل كاشف إلى أن من الطبيعي عند الحديث عن المجتمع آنذاك يكون " كلامنا عن قبط وعرب، أو مصريين وعرب، وذلك في الفترة التي سبقت خلافة المعتصم بالله العباسي في القرن الثالث الهجري . التاسع الميلادي . ٢١٧_٢٢٧هـ/ ٨٣٣_٨٤٢م ، أما بعد ذلك فقد تم الاندماج بين العرب والمصريين وأصبح الكل مصريا عربيا، إذ "أن المصريين تعربوا، والعرب تمصروا".[٥٠]

ومن نافلة القول؛ التأكيد على أن مصدرًا هامًا من مصادر التاريخ المصري في تلك الحقبة كان قد كشف لنا عن مدى تغلغل العرب المسلمين في المجتمع المصري وتأثره باللغة العربية وانتشارها، حين كشفت لنا أوراق البردي العربية والتي عثر عليها في مناطق مختلفة من مصر حيث كشف عن آلاف منها في الفيوم وأخميم والأشمونين وسقارة وميت رهينة وأدفو وكوم إشقاو، وقد كتبت هذه البرديات باليونانية واللاتينية والقبطية والعربية، حيث أفادت في إبراز صورة حية عن العلاقات الاقتصادية والاجتماعية التي كانت بين أفراد المجتمع المصري خلال القرون الهجرية الأولى، ولعل أولها كان قد حرر في عهد والي مصر قرة بن شريك سنة (٩٠ - ٩٦هـ/ ٧٠٩ - ٧١٥م) على عهد الخليفة الأموي الوليد بن عبد الملك (٨٦-٩٦هـ/٧٠٥- ٧١٥م).[٥١]

وبهذه النظرة الشمولية نرى كيف أثر الإسلام واللغة العربية في المجتمع المصري، وأن انتشار اللغة العربية والإسلام قد صبغوا مصر بصبغة إسلامية عربية وضح دورها في المجتمع المصري حتى عصرنا الحديث، مما بدى واضحا في مفردات اللغة العربية الفصحى التي ظلت متوارثة إلى يومنا هذا في تراثنا اللغوي ولهجات مصر المحلية العامية.

المفردات اللغوية المتوارثة في اللهجات المصرية (محافظة الشرقية نموذجًا)

تتسم اللهجة الشرقاوية بالعديد من المميزات التي اكتسبتها من اللغة العربية، وبالرغم من أن معظم اللهجات المصرية قد فقدت بعض الأصوات العربية القديمة، والتي تميزت بها العربية الفصحى ومنها أصوات، الثاء والذال والظاء والقاف، واستبدلت في العامية المصرية وبالترتيب، التاء والدال والضاد والهمزة أو الجيم القاهرية، ويعزى هذا الإبدال إلى بعض الأصوات الرخوة القليلة الشيوع في اللغة الفصيحة إلى نظائرها في أصوات الشدة، وأيضا تغيرت بعض مخارج الألفاظ فمالت إلى مخارج اللفظ في العامية من الفم، غير المخرج الصوتي في اللغة العربية مثل صوت حرفي السين والشين،[٥٢] وهذا هو ما عرف عند علماء اللغة بالإبدال، فقد جاء في لسان العرب الإبدال "جعل شيء مكان شيء آخر".[٥٣] وهنا يعني

دورية إلكترونية. مُحكَمة. ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449

إبدال حرف مكان حرف وهذا الإبدال قد وضح كثيرًا في اللهجات المصرية.

ويشير الدكتور إبراهيم أنيس إلى أن "اللغة العربية الفصحى قد صرفت أنظار الناس عن لغة كلامهم، فلم يعنوا بما عرض لها من تطور مع الزمن، ولهذا اتخذت في الأفواه أشكالاً وصورًا تباينت باختلاف الأجيال والعصور، والناس لا يشعرون، ولا يلحظون تلك الفروق، وإنما وجهوا كل عنايتهم إلى لغة الكتابة وهي اللغة الفصحى"،(٥٤) وينسحب هذا الرأي على ما حدث في مصر عبر الحقب والعصور المتعاقبة، ولذلك نجد أن صفات اللغة تختلف في كل عصر عن سابقه، مما أدى إلى هذه الفروق الواضحة بين لهجة الكلام المحكي واللغة العربية الفصحى، فاللهجة المصرية والتي تشكلت من عدة ثقافات لم تجد عليها رقيبا فأخذت تتشكل في أفواه الناس بسهولة وخفة، وتتغير أصواتها وتتبدل حروفها، وأدى إلى ذلك التراكم البعيد المدى من موروثات العصور المتعاقبة إلى وصول اللهجات المصرية لهذا الشكل المحكي به اليوم في عموم مصر كلها.

ومن الجدير بالإشارة؛ أن معظم كلمات اللهجات المصرية ترجع في أصولها إلى اللغة العربية الفصحى، ولكن ما أصاب البلاد من التغيرات التاريخية والتركيبة التي أثرت على اللغة أكبر الأثر، وأهم ما تأثر بهذه المعطيات التغيرات الصوتية من حيث نسقها التركيبي، وهو كما أشرنا ما يسمى بالإبدال، وذلك في الأصوات المتقاربة المخرج والصفة، ومن أفضل الأمثلة على ذلك لهجة أهل صعيد مصر عند إبدالهم الجيم دال، فأهل جرجا ينطقونها دردا، وهذا يدل على وجود صلة صوتية طبيعية بين الكلمة العربية الأصلية وبديلتها الملحونة، والتي ربما أثر هذا اللحن في اللهجة المحكية بها الكلمة، وأن اللحن ربما حدث بها نتيجة لقرب المخرج أو الاشتراك في الصفة، ومن هذا التطور الملحوظ كذلك في اللغة الحديثة بلهجتها القاهرية تطور الجيم العربية الفصيحة المعطشة إلى الجيم القاهرية الخالية من التعطيش، والظاء العربية التي أصبحت تنطق ضادا وهكذا، ولعل هذا الأمر له مرده في لغات العرب الواضحة المعنى، والتي عني بدراستها العلماء قديما وحديثا، وذلك ما جاء عن لهجات العرب المختلفة، مثل عنعنة تميم، وكشكشة أسد، وشنشنة اليمن، وغيرها من اللهجات العربية المتعددة.(٥٥)

وعندما تحدث الباحثون عن الناحية الدلالية للتطور اللغوي ومن ثم تطور اللهجات، فقد كان في الإمكان مع تقادم الزمن تطور المعاني في كل لهجة وما حدث لكلمات عربية كثيرة تطورت معانيها في اللهجات المختلفة، فيذكر الدكتور أنيس"أن كلما زادت دراستنا للهجات العربية الحديثة تكشف لنا أن لهجات الكلام في البلاد العربية لا تزال تحتفظ بعناصر قديمة كانت شائعة في لهجات العرب قبل الإسلام"، وهذا يعني اشتراك اللهجات في خصائص متعددة ربطت بينها وبين اللغة العربية الأم عند العرب، هذا بالرغم من أن اللهجات الحديثة ربما تكون قد تطورت في بيئات عربية مختلفة ومتباينة، وصبغت بصبغة محلية في بعض ظواهرها، إلا أنها ظلت محتفظة بسمات اللغة الأم عند قبائل العرب، وضرب دكتور أنيس مثالا على ذلك باسم الإشارة "هؤلاء وأولئك" حيث جاء محكي في البلدان العربية على هذا النحو، ففي بلاد الشام "هاذول"، وفي العراق "ذول، وذولا" وفي مصر "دول، ودولا" وفي نجد "ذولا".(٥٦)

وهذه العوارض اللغوية التي حدثت للغة الأم العربية الفصحى، ووضحت في العامية العربية بشكل سنة، انسحبت كذلك على العامية المصرية، وكانت كل هذه التغيرات التي طرأت على اللغة لها تأثيراتها على لهجات مصر المختلفة، ومنها لهجة أهل الشرقية، والتي تمثل نموذجا واضحا لتأثر لهجات مصر المختلفة باللغة العربية الفصحى حتى وقتنا الحاضر.

واللهجة الشرقاوية لا تبعد كثيرًا عن نظائرها من اللهجات المصرية الأخرى، بل تتشارك معها في كثير من المخرجات والألفاظ والأصوات والدلالات وغيرها، غير أننا هنا نريد توضيح اللهجة الشرقاوية واختلافها في الكيان الجغرافي الشرقاوي، حيث ظهرت في كل منطقة من مناطق الشرقية لهجة تختلف نسبيًا عن الأخرى. وقبل توضيح التطور الصوتي المحكي والتأثير الدلالي للهجة أهل الشرقية نعطي لمحة تاريخية جغرافية إدارية مبسطة عن تلك المحافظة، ليتعرف القارئ على أهم خصائصها ومميزاتها ومراكزها ومدنها وقراها، ومدى تواجد القبائل العربية إلى وقتنا الحاضر بها، وأماكن توطن تلك القبائل وتأثيرهم في المجتمعات الشرقاوية، وما تشكله تلك المحافظة من منظومة متناغمة مع مثيلاتها في لمجتمع المصري خلال العصر الحديث.

التطور التاريخي والوضع الجغرافي والإداري لمحافظة الشرقية

تأخذ الشرقية موقعًا فريدًا بين محافظات شرق الدلتا، وهي حارسة المدخل الشرقي للجمهورية فبحكم موقعها تجابه أي غزو لمصر وافد من الشرق، وهي نقطة تلاقي لأهم طرق المواصلات لمحافظات الإسماعيلية وبور سعيد والقاهرة والغربية والدقلهية والقليوبية، وهي ثالث أكبر محافظة في الجمهورية بعد القاهرة والجيزة من حيث تعداد السكان.(٥٧)

والشرقية بحكم موقعها الشرقي فقد حظيت باهتمام خاص من حكام مصر ومنذ عهد الفراعنة فقد ازدهرت عاصمتها الأولى في عهد الأسرتين الحادية والعشرين والثانية والعشرين في مدينة تانيس (صان الحجر الحالية) وتل بسطا في مدينة الزقازيق الحالية. وهي أيضًا أرض الأديان فعلى أرضها أقام نبي الله يوسف بن يعقوب عليهما السلام، وعلى أرضها ولد موسى عليه السلام، وأوحى الله ﷻ إلى أمه أن تلقيه في اليم (بحر موبس حاليا والذي يشق مدينة الزقازيق)، وحظيت الشرقية أيضًا بمرور السيدة العذراء والسيد المسيح عليهما السلام حيث أقاما في تل بسطا وفي بلبيس، وكانت الشرقية المعبر الرئيس للجيش الإسلامي الفاتح بقيادة عمرو بن العاص رضي الله عنه، وفي

دورية كان التاريخية
ISSN: 2090 – 0449 دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية

مدينة بلبيس بني أول مسجد في مصر والقارة الإفريقية وهو مسجد سادات قريش، وهو أسبق من حيث تاريخ البناء من مسجد عمرو بن العاص في فسطاط مصر، وقد سمي المسجد بسادات قريش تخليدًا لذكرى شهداء المسلمين الفاتحين في المعركة التي حدثت بين العرب والروم وكان بها ما يقرب من مئة وعشرين صحابيًا.

وتضم محافظة الشرقية ثلاثة عشر مركزًا، وخمسة عشر مدينة، بالإضافة إلى مدينتي العاشر من رمضان والصالحية الجديدة، وتعتبر تلك المراكز هي قوام الثروة البشرية لمحافظة الشرقية.[٥٨] هذا وقد توطنت القبائل العربية في محافظة الشرقية بكل مراكزها وحسب الإحصاء الرسمي الذي صدر في السابع من يناير سنة ١٩٠٦م. فقد كان تواجد القبائل العربية وبطونها في المحافظة ممثلاً في قبائل الهنادي، والطميلات، والعيايدة بحري، ومطير، والنفيعات، والسعديين، والسماعنة، وأولاد موسى، والبياضين، وأولاد سليمان، وعيسى، والعقايلة، والأخارسة، وبني غازي، والقطاوية، والعتيبين، وجهينة الشرقية، وأولاد على الشرقية، وهيثم، وقيس، والمساعيد، والنجمة، وسمالوس، وبالنظر في هذا الإحصاء نجد أن المحافظة من أكثر محافظات مصر التي مازالت تحتفظ بقوامها العربي.[٥٩]

ومما لاشك فيه؛ أن عروبة الشرقية أصيلة وأن غالب شعبها الذي يسكنها الآن هو من أحفاد القبائل العربية، فلو ألقينا نظرة على خريطة الشرقية الآن ببلادها وقراها وكفورها لوجدنا أثر تواجد القبائل واضحًا في مسميات تلك البلاد، فمن مراكز وقرى المحافظة التي مازالت تتسمى بأسماء القبائل التي قطنتها من زمن قديم ومازالت قائمة إلى اليوم فهي، أبو حماد[٦٠]، بني جري، والقطاوية[٦١]، وبني أشبل[٦٢]، وبني عامر، وميت أبو علي، وبني صالح، والطحاوية، وكفر العرب، وكفر عليم، والجعافرة[٦٣]، وأولاد مهنا. وأولاد العدوي[٦٤]، وأولاد موسى[٦٥]، ودوار جهينة[٦٦]، والحماديين، والسماعنة[٦٧]، وعرب درويش، والصوالح، والحجازية، والنوافعة، وأولاد عابدين، وبنى صريد، والحوامدة، والمشاعلة، والموانسة ، وأولاد صقر، وأبو حريز والاحراز،[٦٨] ومن مراكز المحافظة التي أسست على تواجد القبائل العربية، حيث وفدت إليها القبائل وتوطنت بها مركز ومدينة أبو كبير،[٦٩] والهجارسة،[٧٠] وبني حسن، والسعديين، وبني حسين، ويضاف إلى تلك القرى بني هلال،[٧١] وبني قريش[٧٢]، والعلاقمة[٧٣]، والعواسجة، وبني عياض، والشبانات،[٧٤] والزيديين، وعزبة عربان أولاد علي، وبني عياد، وكفر التميمي، وشيبة والنكارية.

ومن دلالات حفاظ الشرقية على هويتها العربية اتخاذها الحصان الأبيض الجامح الذي يتوسط بساط أخضر شعارًا لها، لامتيازها بتربية الخيول العربية الأصيلة، والتي مازالت تشتهر بها حتى الآن، واحتلال الزراعة مساحات شاسعة بها. ونظرا لاتساع ربوع محافظة الشرقية وانتشار الكثير من القبائل البدوية[٧٥] بها والتي تربي أعدادًا كبيرة من الهجن ذات الأصول العربية الخالصة، وإيمانًا من الشرقية بعروبتها وأهمية قبائلها رأت إقامة فعاليات يشارك بها أبناء هذه القبائل، حيث يقام مهرجان الشرقية السنوي لسباق الهجن، وهو في دورته التاسعة هذا العام، حيث يمثل ذلك السباق بحق تراثًا عربيًا أصيلاً وينمي أواصر العلاقة بين أفراد العشائر والقبائل العربية الموجودة في مصر بمحافظاتها وإخوانهم من العشائر العربية في الدول العربية قاطبة، حيث تؤمه القبائل من جميع البلاد العربية للمشاركة به.[٧٦]

وهذه نبذة تاريخية جغرافية إدارية مختصرة، آثرنا الإتيان بها لتوضيح أهمية محافظة الشرقية ولماذا اتخذناه كنموذج لدراسة تأثر لهجاتها باللغة العربية، والتي يتحدث بها معظم سكانها منذ قطنها ومازال يقطنها أبناء تلك القبائل وأحفادهم؛ الأمر الذي يمثل قيمة حقيقية تثبت عروبة الشرقية ولغتها، وأنها مازالت إلى يومنا هذا لسان حال سكان هذه المحافظة العريقة ذات الأصول الأصيلة مهما اختلفت لهجاتهم.

مفردات اللغة العربية في لهجات أهل الشرقية

لا تختلف لهجة أهل الشرقية في الوصف العام لأصواتها عن مثيلاتها من اللهجات العامية المصرية الأخرى كثيرًا، فقد تشابهت معها في الأصوات الساكنة وأصوات اللين،[٧٧] وتشمل الأصوات الساكنة عند أهل الشرقية ثمانية وعشرون صوتا، تمثل ثمانية وعشرون حرفا بدأ بالهمزة انتهاءً بالياء من الأبجدية العربية المعروفة، ووصف هذه الحروف في صوت اللغة الشرقاوي يتماثل مع وصفها في اللهجات العربية من حيث أن حروفها تتشابه في مخارج الأصوات الشفوية والأسنانية، والأسنانية اللثوية، والحلقية والحنجرية والطبقية والغارية "الحنكية"، وتأخذ هذه الأصوات مميزات أصواتها في اللهجة من النطق فتأتي أصوات الحروف كما تنطق في اللهجة على النحو التالي:

الصوت الحنجري المجهور الشديد، مثل الهمزة، فعندما ينطق بها الشرقاوي محققة فهي صوت حنجري شديد، غير أن هذا الصوت في اللهجة يتغير في عدة مواضع، فتحذف أحيانًا، أو تستبدل بحرف آخر، أو يأتي مكانها إطالة في الحركة التي قبلها، أو تأخذ حكم همزة الوصل، ومن الأمثلة على هذه المواضع حذف الهمزة في أول الكلمة مثل قولهم: عمامك جم ، أي أعمامك أتوا أو جاءوا وكذلك في كلمة خوال، أي أخوال، ومثال حذف الهمزة من آخر الكلمة إذا جاءت الهمزة متطرفة في نهاية الكلمة مثل نسا، وسما، في نساء وسماء، ومثل قولهم: السما غايمة، أو مُغيمُه بمعنى السماء غائمة، فيزاد حرف الميم على غائمة وتخذف الهزة وتقلب ياء، وتحذف الهمزة المتطرفة في آخر الكلمة التي يصاحبها صوت لين طويل مع علامة التأنيث ، فتحذف الهمزة تماما ويقصر صوت اللين وتزاد عليها هاء التأنيث، وذلك مثل قولهم: حمره، خضره، صفره، بيضه، سوده زرجه. في حمراء، خضراء، صفراء، بيضاء، سوداء، زرقاء، على أن الكلمة الأخيرة حُكيت في اللهجة بإبدال القاف بالجيم القاهرية على ما سنرى.

دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية   ISSN: 2090 – 0449

وتحذف الهمزة كذلك إذا كان بالكلمة صوت لين قصير مثل، مَلا، جَرا، في ملأ وقرأ وأخذت القاف حكم الإبدال، ومن أمثلة هذه الكلمات، توضا،وطفا، في توضأ، وطفأ، وقد تأتي هذه الكلمات مضاف إليها تاء المتكلم في صيغة الماضي فتكون محكية هكذا، مليت، توُضيت، جَريت، طَفيت، في الكلمات توضأت، قرأت، أطفأت.

ومن أمثلة حذف الهمزة كذلك إذا جاءت الهمزة وما قبلها من صوت ساكن وصوت لين،حيث تؤلف مقطعا مغلقا فتحذف الهمزة ويمد الصوت اللين بحيث يأتي الصوت في المقطع مفتوحًا،[٧٨] مثل، راس، ياكل، ياخد، وهي تعني رأس، يأكل، يأخذ، أو أن يأتي الصوت مكسورًا فيأخذ نفس الحالة مثل، ديب، وبير في ذئب، وبئر، وقد حدث في صوت الكلمة الأولى إبدال أيضا على ما سنوضح. أو أن يأتي الصوت اللين مضموما مثل شوم، وبوكل، في شؤم ويؤكل، في مثل قولهم: يا انهار شوم، والبلدي يوكل.

ومن أصوات الهمزة أيضا أن تقلب في لهجة أهل الشرقية إلى ياء، وهذا في حالة أن تكون حركتها بالكسر بعد ألف المد في أصوات جايم، جايل، عبايه، في الكلمات قائم، قائل، عباءة، وحدث في الكلمتين الأولى والثانية إبدال القاف للجيم كما سنوضح. وكذلك تقلب الهمزة المتطرفة إلى ياء مثل قولهم: ماي، جاي، في ماء، وجاء.بل أن البعض يبدل همزة ماء إلى ياء ويضيف لها الهاء فتصبح ميه، وهم بعض أهل أبو كبير. وهي قريبة من لهجة أهل الحجاز في صوتهم مُيه غير أنها تأتي بالضم عند المدنيين، وبالفتح عند أهل الشرقية.

أما همزة أل وارتباطها بالأسماء التي تدخل عليها في اللهجة الشرقاوية فتأتي بأكثر من حالة منها أن يكون الاسم الذي دخلت عليه أل غير مبدوء بالهمزة، أو السكون، وهنا تبقى همزة أل في بدء الكلام وتسقط في حالة الوصل مثل الراجل ، أما إذا كان الاسم مبدوء بالهمزة ودخلت عليه أل فتحذف همزة الكلمة المعرفة وتنقل حركتها إلى لام التعريف مثل قولهم: لحَّد، لتنين، ليام، لرض، لرنب.الحشا في الكلمات الأحد، الاثنين، الأيام، الأرض، الأرنب، الأحشاء، وقد حذفت من الأخيرة همزة الكلمة المعرفة والهمزة المتطرفة، مع الإبدال في كلمة الاثنين.

وعلى الجملة فأهل الشرقية لا يعرفون الهمز (النبر) في لهجتهم العامية كثيرا، وهم يميلون إلى تسهيل اللفظ المحكي به في اللهجة، ولعلهم يتبعون في ذلك سليقة أسلافهم من عرب الحجاز، فأهل الحجاز وهم أهل اللغة الفصحى كانوا يسهلون الهمز، حيث ذكر أبو زيد الأنصاري في كتابه الهمز أن "أهل الحجاز وهذيل وأهل مكة والمدينة لا ينبرون"[٧٩]، وربما أن ما جعل أهل الحجاز وهذيل يميلون لتسهيل الهمز وبالتالي تبعهم بعض أحفادهم من أبناء الشرقية . فقد أشرنا مسبقا إلى مناطق توطن هذيل وقريش . هو بيئتهم المتحضرة التي تميل إلى تحسين النطق وتخير العبارات، ولذلك مرت اللغة عند أهل الحضر الذين يمثلهم أهل الحجاز ويماثلهم في ذلك أهل الشرقية بهذه التغيرات.[٨٠]

ومن الأصوات الأسنانية التي تشكل في اللهجة صوتا أسناني رخو[٨١] مهموس، حرف الثاء، غير أن أهل الشرقية قلما يوجد فيهم من يحتفظ بصوت الثاء كما هو في اللغة العربية، بل تبدل في اللهجة بالتاء مثل قولهم: يبعت يحرت كَتير[٨٢]، توم، تالت، في الكلمات يبعث، يحرث، كثير، ثوم، ثالث، وهذا هو الغالب في اللهجات المصرية بشكل عام، ما عدا بعض قبائل البدو العربية التي مازالت محتفظة بصوت الثاء كما هو في اللغة العربية.[٨٣]

ومن الأصوات الهامة التي وجد بها اختلاف واضح في لهجة أهل الشرقية صوت الجيم،[٨٤] وهو صوت غاري رخو مجهور شديد التعطيش، فقد تباين نطق الجيم عند أهل الشرقية وذلك نظرًا لاتساع النطاق الجغرافي للمحافظة، ومجاورتها للقاهرة والقليوبية، فيتحدث غالبية أهل مراكز منيا القمح، ومشتول السوق، ومدينة بلبيس دون القرى، ومدينة الزقازيق دون القرى، صوت الجيم باللهجة القاهرية إي بلا تعطيش، أما بقية مراكز المحافظة وقراها فيحتفظون بصوت الجيم الفصحى الحجازية، وخاصة في مناطق القرى والأرياف، والتي تشكل بها سلالات القبائل العربية التواجد الأكثر، ويكمن سنامها في مركز الحسينية وقرى مركز فاقوس ومنها على سبيل المثال بني صريد وعرب درويش والسماكين وغيرها، وقرى مركز بلبيس مثل عرب البياضين والنوبة والدهاشنة وكفور العايد، والكتيبة، وأولاد مهنا، والسعادات وغيرهم، وكذلك في قرى مراكز أبو كبير مثل فراشة والرحمانية والمشاعلة وأولاد موسى وكفر صقر وأولاد صقر، وأبو حماد والقرين، وديرب نجم، والإبراهيمية وههيا.

ومن الأصوات التي تأخذ حكم الإبدال في لهجة الشرقية الذال، وهو صوت أسناني رخو مجهور، فإن عامة أهل الشرقية يبدلونها بصوت الدال، وهو صوت أسناني لثوي شديد مجهور، مثل يدبح، ياخد، يكدب، دره، في الكلمات يذبح، يأخذ، يكذب، ذرة "وهي نوع من الحبوب" وربما زيد على هذه الكلمة حرف الهمزة عند بعض الشراقوة وخاصة في مركزي أبو كبير وكفر صقر فتأخذ صوت إدِرَه، وذلك في قولهم: جاب لِدِرَه من عالسُطُح، أو من الغيط، أي أنه أتى بالذرة من على السطح بمعنى سقف المنزل، والغيط بمعنى الحقل، ولا نرى في سائر المحافظة تقريبًا وجودًا لصوت الذال العربي الفصيح.

ومن الأصوات التي وضح فيها الإبدال صوت الظاء، وهو صوت أسناني رخو مجهور مطبق، فإن أهل الشرقية يبدلون الظاء ضادا، في مثل قولهم: الضُهر، والضَهر، بمعى الظُهر، والظَهر، ومثال، الضُهر ادن، وضَهرك واجعك، في الجمل، الظُهر أذن، وظَهرك يوجعك، أو يؤلمك. وغيرها من الكلمات والأمثلة، ولم نجد في لهجة أهل الشرقية إبدال صوت الظاء زايا مفخمة، كما في اللهجات الأخرى[٨٥].

دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية
ISSN: 2090 – 0449

ومن أصوات أهل الشرقية والتي تستحق الملاحظة صوت القاف، وهو صوت حلقي شديد مجهور[٨٦]، ويأخذ هذا الصوت عدة ظواهر عند أهل الشرقية فلا ينطق بلفظه الفصيح مثل: قال أو قل، إنما يأخذ عدة أصوات تختلف من منطقة إلى أخرى، فالصوت الأول، وهو الذي يبدل فيه صوت القاف إلى صوت الجيم، وقد أطلق عليها د. كمال بدر صوت الجاف،[٨٧] وهي تشبه الجيم القاهرية، وتتضح في مناطق قرى وأرياف المحافظة في شرق وشمال شرق مدينة الزقازيق، في مراكز ههيا وأبو كبير وأبو حماد وفاقوس والحسينية وكفر صقر وأولاد صقر وديرب نجم، ومن أمثلة المفردات على ذلك الإبدال، اجعد، جوم، جال، أجولك، في الكلمات أقعد، قوم، قال، أقول لك، وهذا الصوت في اللهجة الشرقاوية يحاكي لهجة أهل الحجاز وخاصة المدينة المنورة.

وفي مناطق أخرى من المحافظة وهي التي تتاخم القاهرة العاصمة يخفف صوت القاف ويدخل عليه حرف الهمزة، وأحيانا تقلب القاف مد بحسب مد الكلمة، مثل أُقوم في فعل الأمر قُم مع تخفيف نطق القاف، أو أَقام بتخفيف القاف فيلفظ قام. وفي صوت أوام، في كلمة قوام، مثل عبارة، تعالى أوام، أي تعالى بسرعة، أو على عجل.

أما حرف الكاف، وهو صوت طبقي شديد مهموس، فيأتي في لهجة أهل الشرقية المحكية بأصوات متعددة، منها أن ينطق بصوت عربي فصيح وهذا في غالب المحافظة، أو أن يلاحقه البدل فتظهر فيه بعض لهجات أهل الجزيرة العربية فيما عرف باسم الكشكشة، وهي إشراب الكاف شينًا، أي إكسابها بعض صفات حرف الشين، أو الشنشنة، وهي قلب الكاف شينًا مطلقًا[٨٨]، ومن المعروف لدى الدارسين أن الكشكشة والشنشنة من اللهجات العربية المعروفة عند قبائل الجزيرة العربية، الأولى نسبت لأسد وهوازن، وقيل في أسد أكثر، والثانية نسبت لتغلب وقيل لحمير من القبائل اليمنية، ويرى بعض العلماء المحدثين أن الشنشنة هي صوت بين الجيم والشين، أو هو الصوت المركب "تش" ولعل الأنسب هنا القول أن صوت الكاف في أي موضع من الكلمة حينما يأتي بعدها صوت لين أمامي فأنها تقلب إلى نظيرها من الأصوات الحنكية "الغارية" أي أصوات وسط الحنك[٨٩].

ومن مناطق محافظة الشرقية التي تبدل الكاف شينا، بعض قرى مدينة الزقازيق، مثل قرية الزنكلون، وقرية شيبة والنكارية، فأهلهما يحكون الصوت بالزنشلون، وشيبة والنشارية، وهما في النطق أقرب للحرفين المركبين "تش". وبعض قرى مركز بلبيس مثل قرى ميت ربيعة والنوبة والدهاشنة، وغيرها في قرى ديرب نجم، وتقريبا اقتصر هذا الصوت على القرى دون المدن، ومن الأمثلة على مفرداته، الشلب، الشيلو، الديش، الدشان، الشانون، الشلاف، الحشيم، الشتاب، الشنشه، الشف في الكلمات، الكلب،الكيلو، الديك، الدكان، الكانون . وهو ما كان يطبخ عليه قديما بمعنى الموقد . الكلاف، الحكيم، الكتاب، الكنكة. الكف. ومن أمثلتهم الشهيرة في المحافظة. الشلب شل الششش شلو ولا ما شلو عنو ما شان شلو، بمعنى الكلب كل الكشك كله، ولا ما كلو عنو ماكان كلو.

ويظهر في اللهجة صوت آخر وذلك في إلحاق ياء المتكلم مد مكسور مشدد في قولهم: أُمي، أُختي.عَمتي، خَالتي بمد ياء المتكلم مدا ملحوظا في اللهجة، وأيضا يغلب على اللهجة ملازمة كلمة مش للفعل في قولهم: مش عامل، مش جايم، مش جاعد، بمعنى لا أعمل، لا أقوم، لا أقعد، فهو لفظ يفيد النفي أو النهي، حسب موقعة من الجملة.

هذا ويغلب على لهجة أهل الشرقية عامة فتح الكلمات، وهي ما تعارف عليه بينهم اللهجة الفلاحي، غير أن هذه اللهجة تظهر أكثر في الجانب الجنوبي الغربي من المحافظة حيث مراكز منيا القمح وبلبيس ومشتول السوق، وبالرغم من أنهم يجاورون القاهرة إلا أن سمة فتح الكلمات واضحة في تلك المناطق، ومنها قولهم في صيغ التخاطب والتي تختم بكاف الخطاب، مثل، يفَهَمَكْ، يسَلَمَكْ، يعَلَمَكْ، يكَلَمَكْ، في الكلمات، يُكَلِمُكَ يُفَهِمُكَ، يُعَلِمُكَ، يُسَلِمُكَ، ومنها جمل: الله يسَلَمَكْ، وعلى الجانب الآخر في شرق المحافظة تأخذ نفس الكلمات صوت أخر حيث يشدد الحرف الثالث ويسكن الأخير من الفعل الرباعي فيأتي هكذا، يسَلَّمَكْ، يعَلَّمَكْ، يكَلَّمَكْ، يفَهَّمَكْ.

وإذا كانت ظاهرة فتح الكلمة بدت واضحة في بعض مناطق الشرقية، فإن مناطق أخرى نلحظ في أصواتها كسر بعض الكلمات بما يخالف اللهجات المصرية الأخرى، مثل قولهم: مِلِح، صِحِن، في ملح، وصحن، وربما وافق ذلك قول القرآن الكريم في قوله تعالى" وَهُوَ الَّذِي مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ وَهَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ وَجَعَلَ بَيْنَهُمَا بَرْزَخاً وَحِجْراً مَّحْجُوراً)،[٩٠] وهذا الصوت يوجد في مدينة أبي كبير وبعض قرى مركز كفر صقر.

ومن خلال ما سبق، يتضح لنا مدى تأثر لهجة أهل الشرقية باللغة العربية الفصحى والتي يحاكي بها أهلها بعضهم البعض، ولا تزال تلك اللهجة تؤكد على مدى الانتماء العربي للمحافظة حيث ظهرت فيها بوضوح لهجات القبائل من الجزيرة العربية، مثل لهجات أهل الحجاز والتي تغلب على اللهجة العامية في قرى المحافظة، وفضلا عن لهجات هوازن، وتميم، وأسد، وهذيل، وبلي، وتغلب، وحمير، وغيرها من القبائل التي توطنت في المحافظة منذ الفتح الإسلامي وقبله، ومازال أهل الشرقية يؤكدون على أصولهم العربية وانتمائهم لهذه القبائل، وقد ظلت أصول العربية الفصحى بلهجاتها المختلفة متواجدة بين الأهليين وهي لسان حالهم في هذا الإقليم العزيز من أرض الكنانة مصر.

ولا غرو إن ذكرنا أن هؤلاء الناطقين بتلك اللهجات قد حافظوا عليها بالسليقة، حيث توارثوا مفرداتها من كابر عن كابر، ومن جيل إلى جيل، إلى أن كونوا لنا تراثًا كبيرًا من المفردات التي ترجع أصولها للفصحى، والذي أحدث بدوره ثراء في لهجة أهل الشرقية، وبما أن

المقام هنا لا يتسع لذكر كل المفردات المحكي بها في هذه اللهجة نظرًا لغزارتها وكثرتها؛ فنكتفي بضرب أمثلة عن كل حرف من حروف الأبجدية، لنتمكن بذلك من الوصول إلى الغاية المرجوة من البحث وهي تواتر المفردات اللغوية العربية الفصحى في لهجات أهل الشرقية، ونستطيع التعرف على ذلك من خلال السطور التالية:

مفردات معاني لهجة أهل الشرقية

أبو: بمعنى الأب، وهي عربية صحيحة من الأسماء الخمسة.

إجتْ: بمعنى أتت، وأتيت في قولهم: أمتى جَيتْ، عربية صحيحة من جاء، وأيضًا من أتى.

ابْعَته: بمعنى أرسله، وقولهم: **شِعْه** من شيع ، شيعو بمعنى بعته أو ارسله، وهذه المفردات عربية صحيحة ففي مختار الصحاح، شَيَّعَه عند رحيله.

بلط، وبطل: مع اختلاف الحروف، فبلط بمعنى قعد عن الحركة ومنها قولهم: بلط في الخط أي لا يعمل، أما بطل فتأخذ نفي المعنى تقريبا بمعنى انتهى، وهي عربية صحيحة ففي الصحاح بمعنى أعياه المشي.

الجبهة: بمعنى الجبين، القورة، وهي عربية صحيحة ففي القاموس المحيط الجبهة مستوى ما بين الحاجبين إلى الناصية.

جرجر: في قولهم: التوب جرجر، وأحيانًا في مناطق مجرجر، أي الثوب طول على الأرض وهي عربية من جر، كثرثر، وفي معناها قولهم: **جرو على الأرض** أي سحبه، كجر الحبل.

جرن: وهو الموضع الذي تدرس فيه الغلال، أي البيدر، لِجْران أي الأجران جمع، عربية صحيحة ففي الصحاح الجرن والجَرِين، بمعنى الموضع الذي يجفف فيه التمر.

حنك: وهو الفم وهو عربي صحيح فالحنك يطلق على باطن أعلى الفم من الداخل في القاموس المحيط.

حنش: ويقصد به الثعبان، وهي في الصحاح الحنش الحية، ويقال الأفعى.

حوت: نوع من السمك، والجمع حيتان عربي صحيح ورد في القرآن الكريم في قوله تعالى: (فَالْتَقَمَهُ الْحُوتُ وَهُوَ مُلِيمٌ) (الصافات : ١٤٢).

حُول: وهو العام أو السنة، وتأخذ كلمة عمنول نفس المعنى أي عام أول، أي العام الماضي.

خَرَّف: ومصدرها تخريف، وقد جاء المعنى من الخرف وهو العجز، ويقولون فلان كبر وخَرَّف

خزوج: بمعنى خزوق، حيث قلبت القاف الجيم الشبيهة بالجيم القاهرية، بمعنى مقلب أو خدعة، عربية صحيحة من خزقه يخزقه.

خُش: بمعنى أدخل، خَش بمعنى دخل. وهي عربية فمنها خَششت في الشيء إي دخلت فيه.

دْحَيه: وهي بيض الدجاج، وبعضهم يقول عن البيض بالجمع دح، وهي غير مستعملة كثيرًا حاليًا إلا في مناطق منها الكتيبة وكفور العايد في مركز بلبيس، عربية أصيلة ففي الصحاح أن الطائر يدحو مكانه أي يبسطه ليبيض ففي كل دحية يبيض بيضة.

دْرَس: درس القمح ودرس الشعير ليخرج الحب من القشر، وهي صحيحة ففي القاموس المحيط درس الحنطة درسًا.

دَعَك: ومنه قولهم: دَعَكو دَعَكَه، بمعنى اشتد عليه، وهو صحيحة ففي القاموس المحيط تداعكوا أي اشتدت خصومتهم.

المَدَاس: وهي من الفعل دوس، أي الحذاء، عربية صحيحة والمداس الذي يلبس في القدم.

دِيسَه: وهي نوع من النبات ينبت رباني، ومنها قولهم في المثل: متعلق على ديسه.

رجد: أي رقد إبدال القاف جيم، وتعني نام، ومنها الرقاد. ومرقد الطير عند تفريخ صغارها.

الزبل: أي روث الحمام

زغرت: ومنها زغرتت الوليه، بمعنى زغردت المرأة، والوليه ربما أنها أخذت معنى أنه لابد وأن يكون على المرأة ولي وقيم، وهي عربية صحيحة ففي الصحاح الزغد هو الهدير الشديد والغرو التطريب، فجمع بينهما فصارت زغرودة

زَهوه: من قولهم العروسة عليها زهوه، أي منظر حس، وهي بنفس المعنى في الصحاح.

السِّعر: بمعنى الثمن، وهي عربية من التسعير في الصحاح أي تقدير الثمن، ومنها سَعَره.

الشُوف: أي النظر، ومنه قولهم: سلامة الشوف، عربية صحيحة ففي الصحاح تشوفت الشئ أي تطلعت إليه.

شَجَشَجْ: أي شقشق، بإبدال القاف جيم، بمعنى ظهر، كأن يقال الصبح شقشق.

شَكْلُو: تعني وجهه ومنها في السباب والملاحاه يلعن أو شكلك.

الصَبِية: وجمعها صبايا، وهي الفتاة الشابة.

صب: أي أفرغ ومنها صبلي في الصحن.

الضنى: أي الأولاد سواء الذكور أو الإناث. ففي الصحاح الضنو أي الولد. ومن قولهم: يا ضناي يا ابني.

مضوّي: أي شديد الإضاءة وهي صحيحة من الضوء.

عجوز: وتطلق على المرأة المتقدمة في السن قديما، أما الآن فتطلق على الرجل والمرأة، فيقال: مَرَه عجوز وعجوزه، ومَرَة، بمعنى مرأة، وراجل عجوز.

عُرّمْة: في عرمه الغله، تعني الكوم الكبير، ومنها عرمرم أي كثير والغله تطلق على القمح تحديدًا.

عبى: أي ملأ ، ومنها عبي، املأ.

نْعَش: وهي خشبة يحمل عليها الميت، صحيحة ففي الصحاح النعش سرير الميت.

هَبَل: اهبل، أي صاحب بله وبلاده.

هَجَّ: أي رحل، عربية صحيحة والهجاج النفور.

ماصخ: معنى ليس له طعم ، ومنهم من ينطقها بالسين ماسخ، كأن يقال الطعام ماصخ، أو فلان دمه ماصخ.

هذا غيض من فيض يمكن أن نأتي به في هذا السياق والمفردات كثيرة جدًا، فهي ضاربة في عمق الزمن والتاريخ، هذا فضلاً عن كثير من الأمثال الشعبية التي يحفل بها التراث الشعبي الشرقاوي، وتتحدث عن معطيات الحياة الاجتماعية والاقتصادية والحكم المستفاد منها من قول هذه الأمثال، فمنها على سبيل المثال لا الحصر، عدوك يتمنالك الغلط، وحبيبك يبلعلك الزلط، الدار دار أبونا والغرب يطردونا، واكنس بيتك ورشه ما تعرفش مين يخشه، آيش حال ضعيفكم قالوا قوينا مات، أُضرّبْ أبنك وأحسن أدبه ما يموت إلا لما يجي أجله، إطعم الفُم تستحي العين، وغيرها من الأمثال التي ملئت بها بطون المصادر والمراجع وقد خصص أحمد تيمور لها معجمًا وسمه بعنوان الأمثال العامية جمعها على حروف الأبجدية.

خاتِمَةُ

وبعد فقد حاولنا خلال هذه الصفحات التعرف على الهجرات العربية إلى مصر وتوطن القبائل العربية بها، وأثر ذلك في نشر الإسلام وانتشار اللغة العربية، التي غدت اللسان الناطق لمصر قاطبة، وأصبح لمفرداتها المحكي بها في لهجاتها العامية النصيب الأعظم في لغة الحوار بمصر، وأوضحنا كذلك توطن العرب في محافظة الشرقية مدخل مصر الشرقي، حيث اتخذناها نموذجًا لتأثر أهلها باللغة العربية الفصحى، وأن لهجاتهم مازالت تنضح بتلك الكلمات والتراكيب اللغوية والعبارات الفصيحة، وكيف لا ؟ وأبناء الشرقية ما هم إلا أحفاد هؤلاء العرب الذين اتخذوا من الشرقية موطنًا ومرتعًا خصبًا لهم، واستطعنا كذلك التعرف على المفردات اللغوية الباقية في لهجات الشراقوة، وأصواتها ودلالاتها وأهم المناطق الناطقة بها في عموم المحافظة، وما ينسحب على المجتمع الشرقاوي من تمسكهم بلهجاتهم المحكية من العربية الفصحى ومدى انتمائهم لإسلامهم وعروبتهم.

دورية إلكترونية .مُحكّمة .ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449

الهوامش:

* قدم هذا البحث "**الهجرات العربية إلى مصر وأثرها في اللهجة المصرية**" إلى مؤتمر "**اللغة العربية ومواكبة العصر**" والذي عقد في كلية اللغة العربية - الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة خلال الفترة (٩ – ١١) أبريل ٢٠١٢.

(١) **الخصائص**: ج١، ص٣٣، عالم الكتب. تحقيق محمد على النجار.

(٢) خليل أحمد عمايرة: **في التحليل اللغوي**، مكتبة المنار، ط١، ١٩٨٧م.

(٣) جمعة سيد يوسف: **سيكولوجية اللغة والمرض العقلي عالم المعرفة**، ص٥١، العدد٥، ١٩٩٠م.

(٤) على عبد الواحد وافي: **علم اللغة**، ص١٢، دار نهضة مصر ط٩ ٢٠٠٤م.

(٥) **المقتضب في لهجات العرب**، ص٥١، ٥٠، القاهرة ١٩٩٦م.

(٦) **سورة الشعراء**: الآيات ١٩٢:١٩٥.

(٧) **سورة الفرقان**: الآية ٧٢.

(٨) **النسائي**: السنن، ج١، كتاب الجمعة حديث رقم ١٤٠٣،١٤٠٢ ، **الترمذي**: السنن ج٢، أبواب الجمعة حديث رقم ٥١٢.

(٩) جاء اللفظ في أكثر من معجم من معاجم اللغة، فعند ابن منظور معنى لغا أي تكلم فلان "فهي فعلةُ من لغوت أي تكلمت" وجاء في مادة لغا عند الفيروز أبادي أي قال باطلا، واللاغية واللغو وقال تعالى: "لا تسمع فيها لاغية"، واللغة أصلها لُغَيُ وقيل في الجمع لغات، أما صاحب أساس البلاغة، فيذكر أن: "لغوت بكذا أي لفظت به وتكلمت، وقيل، إذا أردت أن تسمع من الأعراب فاستغلهم أي استنطقهم، وسمعت لغواهم، ومنه اللغة ونقول لغة العرب أفصح اللغات وبلاغتها أتم البلاغات، وقد جئنا بهذه المفردات اللغوية في مادة لغا، ولغى ولغو من المعاجم لنؤكد على عربية الكلمة وليس كما قال البعض، انه ربما يكون أصلها معرب من الإغريقية LOGS والتي تعني كلمة أو فكرة، والأجدر هنا أن نقول أن الكلمة الإغريقية هي التي ترجع للأصل العربي. **لسان العرب**: مادة لغو، **مختار الصحاح**، مادة لغا، ص ٦٠، **الزمخشري**: ج٢، مادة لغو، ص ١٧٢، ١٧٣. محمد رياض كريم: **المقتضب في لهجات العرب**، ص٥٠.

(١٠) علي عبد الواحد وافي: **فقه اللغة**، ص ١٢٨:١٣١.

(١١) تناولت العديد من كتب المصادر الحديث عن لحن العوام في مجمل المصنفات التي كتبت عن اللغو العربية وآدابها وهي متعددة نذكر منها الخصائص لابن جني، والمزهر للسيوطي، والصحابي في فقه اللغة لابن فارس، والمخصص لابن سيده وغيرها.

(١٢) **أبو بكر الزبيدي**: هو محمد بن الحسن بن عبد الله المذحجي الزبيدي الإشبيلي الأندلسي، ذكر أن أصله من حمص ببلاد الشام، ثم رحلوا إلى الأندلس والواضح من نسبه أنه من زبيد اليمن، عاش بأشبيلية وتلقى العلم على شيوخها وتوفي بالأندلس سنة ٣٧٩هـ مقدمة المحقق د. رمضان عبد التواب، ص١١، ط٢، مكتبة الخانجي القاهرة ٢٠٠٠م.

(١٣) من هذه الدراسات بحث حفني ناصف المعنون بـ"**مميزات لغات العرب**"، وهو من باكورة الأبحاث التي تحدثت عن اللهجات، هذا فضلاً عن كتابات الأب أنستانس ماري الكرملي عن اللغات واللثغات ، المنشور في مجلة المشرق العدد ١٢، ١٩٠٣م وغيرها.

(١٤) من أهم الدراسات التي خصصت لدراسة اللهجات ومن بواكيرها، في اللهجات العربية، لإبراهيم أنيس، واللهجات العربية في التراث لأحمد علم الدين الجندي، واللهجات العربية لإبراهيم أبو سكين، ولهجة البدو في الساحل الشمالي لجمهورية مصر العربية، لعبد العزيز مطر، وتأثير اللهجات المختلفة على لغة الأمة لليلى خلف السمعان، والمقتضب في لهجات العرب لمحمد رياض كريم، وغيرها.

(١٥) قال هذا التعريف الاصطلاحي إبراهيم أنيس في كتابه في اللهجات العربية وتبعه العديد ممن صنف بعده في هذا المضمار.

(١٦) إبراهيم أنيس: **في اللهجات العربية**، ص١٥. عطية سليمان أحمد: **اللهجة المصرية الفاطمية**، ص٤٠.

(١٧) علي عبد الواحد وافي: **فقه اللغة**، ص١٨٥، مكتبة نهضة مصر ط٣، ٢٠٠٤م.

(١٨) القلقشندي: نهاية **الأرب في معرفة أنساب العرب**. ص١١، تحقيق إبراهيم الإبياري، دار الكتب، القاهرة ١٩٨٢م. محمد عزة دروزة: **عروبة مصر قبل الإسلام**، ص٤، القاهرة ١٩٦٣م

(١٩) **الحوف الشرقي**: وهو يشمل البلاد الواقعة شرق النيل حيث قسمت دلتا مصر إلى الحوف الشرقي، والحوف الغربي، وبطن الريف وقد عدد المقريزي قرى وكور الحوف الشرقي والتي اطلق عليها كورة أسفل الأرض الحوف الشرقي خمس وستون قرية، وتشمل الحوف الشرقي قديما من حدود محافظة القليوبية الآن ثم الامتداد شرقا لتشمل كل محافظة الشرقية. **الخطط المقريزية**، ج١، ص١١٦، مكتبة الآداب، القاهرة د ت.

(٢٠) سليم حسن: **مصر القديمة**، ج١، ص١٤٢، القاهرة د ت، سعاد ماهر: **مساجد مصر وأولياؤها الصالحون**، ج٥، ص١٥٩.المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة ١٩٨٣، عبد المجيد عابدين: تحقيق كتاب **البيان والإعراب للمقريزي**، دراسة المحقق عن القبائل العربية، ص٧٨، عالم الكتب ، القاهرة ١٩٨١م، عطية القوصي: **دولة الكنوز الإسلامية**، ص٢٧، القاهرة ١٩٨١م.

(٢١) هويدا عبد العظيم رمضان: **المجتمع في مصر الإسلامية من الفتح العربي إلى العصر الفاطمي**، ج٢، ص٦، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٩٤م.

(٢٢) إبراهيم أحمد رزقانة: **العائلة البشرية**، ص٣٤٧، القاهرة د.ت.

(٢٣) سعيد عبد الفتاح عاشور: **العصر المماليكي في مصر والشام**، ص٣٢٦، دار النهضة العربية القاهرة ١٩٧٦م. محمد فتحي الشاعر: **الشرقية في عصري سلاطين الأيوبين والمماليك**. ص٥٣، دار المعارف بمصر، ١٩٩٧م. مصطفى كامل الشريف: **عروبة مصر من قبائلها**، ص١٦، القاهرة ١٩٦٥.

(٢٤) عك: هم بطن من عرب اليمن التهامية، وقد اختلف في نسبهم فقيل عدنانية وقيل قحطانية، وقد ذكرهم بن حزم من ولد عدنان، وقال ومن نسب عكا إلى اليمن قال: عك بن عدنان بن عبد الله بن الأزد. ابن حزم الظاهري: **جمهرة انساب العرب**، ص٣٧٥،٣٢٦،١٢٦،٩. دار الكتب العلمية بيروت ١٤٢٤م.

(٢٥) ابن تغري بردي: **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**. ج١، ص٩، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان د. ت.

(٢٦) الكندي: **الولاة والقضاة**، ص٨. هويدا عبد العظيم رمضان: **المجتمع في مصر الإسلامية**، ج٢، ص١٠.

(٢٧) **الولاة وكتاب القضاة** : ص٨، تصحيح رفن كوست، مطبعة الآباء اليسوعيين، بيروت ١٩٠٨م. **فتوح مصر وأخبارها**: ص١١٣، تحقيق عبد المنعم عامر، الهيئة المصرية العامة لقصور الثقافة سلسلة الذخائر القاهرة د.ت.

(٢٨) ابن عبد الحكم: **فتوح مصر**، ص١٤١.

(٢٩) ابن عبد الحكم: **فتوح مصر**، ص١٦١:١٦٣، والراية قريش ومن معها وسميت الراية لراية عمرو بن العاص ﷺ.

(٣٠) ابن عبد الحكم: **فتوح مصر**، ص١٦٥، ١٧٥.

(٣١) ابن عبد الحكم: **فتوح مصر**، ص١٧٥، ١٧٦.

(٣٢) ابن عبد الحكم: **فتوح مصر**، ص١٧٧، السيد عبد العزيز سالم: **تاريخ مدينة الإسكندرية في العصر الإسلامي**، ص٨١، ١٩٨٢م.

(٣٣) الكندي: **الولاة**، ص٧٧. سيدة إسماعيل كاشف: **مصر في عصر الولاة**، ص١٠٣.

ISSN: 2090 – 0449

(٣٤) **الخطط المقريزية**: ج١، ص١٢٨ . عبد الله خورشيد البري: **القبائل العربية في مصر**، ص٧٠، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٢م.

(٣٥) ممدوح الريطي: **دور القبائل العربية في صعيد مصر منذ الفتح حتى قيام الدولة الفاطمية**، ص٨٢، مكتبة مدبولي القاهرة د.ت.

(٣٦) **عيذاب**: هي مرفأ مصر علي بحر القلزم ومرسى هام للمراكب الآتية من بلاد عدن وبلاد الحجاز لصعيد مصر، زادت شهرتها في العصرين الفاطمي والأيوبي. ياقوت الحموي: **معجم البلدان**، ج٤، ص١٧١. المقريزي: **الخطط**، ج١، ص٢٥.

(٣٧) المقريزي: **البيان والإعراب**، تحقيق عبد المجيد عابدين. ويجد بنا في هذا المقام التأكيد على ما قدمه الدكتور عبد الله خورشيد البري من دراسة عن القبائل العربية في مصر في القرون الثلاثة الأولى من الهجرة والتي أوضح فيها تفصيلاً هذه القبائل ونزوحهم إلى مصر، وأحصى في رسوم بيانية توطن القبائل العربية وبطونها، ثم فصل تفصيلاً تامًا أماكن تواجدهم حيث قسمهم إلى عدنانية وقحطانية بقبائلهم وبطونهم، وهي من الدراسات الهامة في هذا المجال الخصب.

(٣٨) المقريزي: **السلوك**، ج١، ص١٨٧.

(٣٩) المقريزي: **البيان والإعراب**، ص٦، ٧، ١١٨.

(٤٠) المقريزي: **البيان**، ص٨٥.

(٤١) الذهبي: **العبر في خبر من غبر**، ج٦، ص١٤.

(٤٢) **الروضتين في تاريخ الدولتين**، ج١، ص١٦٨. محمود السيد: **تاريخ القبائل العربية في عصر الدولتين الأيوبية والمملوكية**، ص٣٩.

(٤٣) القلقشندي: **نهاية الأرب في معرفة قبائل العرب**، ص٤٤١.

(٤٤) **الارتباع**: يقصد به نزول القبائل العربية في الريف المصري في شهور الربيع بقصد المرعى حيث يكثر وجود البرسيم في هذا الموسم في أراضي مصر، وكان نزولهم وفقا لمخطط مرسوم، حيث يبدأ في أواخر الشتاء وينتهي في أوائل الصيف، وكان يترك لكل قبيلة عربية المكان والجهة التي تفضلها للارتباع بها في الدلتا والصعيد.

(٤٥) السيوطي: **حسن المحاضرة**، ج١، ص٣٩.

(٤٦) محمود مصطفى: **الأدب العربي في مصر من الفتح حتى نهاية العصر الأيوبي**، ص٢٦، دار الكتاب العربي ١٩٦٧م.

(٤٧) ابن الأثير: **الكامل في التاريخ**، ج٤، ص١٠٤، دار الكتاب العربي، بيروت ١٩٨٦م.

(٤٨) المقريزي: **الخطط**، ج١، ص٩٤. ممدوح الريطي: **دور القبائل العربية في مصر**، ص٢٤٦. مجدي عبد الرشيد: **القرية المصرية في عصر المماليك**، ص٢٢٩، سلسلة تاريخ المصريين، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة ١٩٩١م.

(٤٩) محمد حسين عمارة: **أدب مصر الإسلامية في عصر الولاة**، ص٢٢، دار الفكر العربي. القاهرة د.ت. صفاء حافظ: **الإدارة المحلية في عصر الولاة**، ص٨، القاهرة ١٩٩١م.

(٥٠) **مصر الإسلامية من الفتح العربي حتى نهاية الدولة الإخشيدية**، ص١٠٥، موسوعة تاريخ المصريين، الهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة ٢٠٠١م.

(٥١) الكندي: **الولاة**، ص ٦٤. صفاء حافظ: **الإدارة المحلية**، ص٩، وقد اهتم المستشرق أودلف جروهمان بنشر أوراق البردي العربية.

(٥٢) إبراهيم أنيس: **في اللهجات العربية**. ص١٩٥

(٥٣) ابن منظور: **مادة بدل**، ج٢، ص ٢٢٣، طبعة دار المعارف، القاهرة د.ت

(٥٤) **في اللهجات العربية**: ص١٩٦.

(٥٥) أفاض الباحثون في الحديث عن اللهجات، فجاء في كتاب لحن العامة لأبي بكر الزبيدي ما ينص على اللحن السائد في لغات العامة سواء في الأحاديث والأخبار، أو الأمثال، وحتى في لغة الشعر والقوافي والأعلام، وتطرق إلى صيغ الكلمات والجمل وصحة هجائها وكيفية صرفها، وقد تحث علماء اللغة المحدثين في هذا الأمر، حيث نجد دراسات د.علي عبد الواحد وافي، ود.إبراهيم أنيس، ومحمود تيمور، وغيرهم. في هذا الصدد بوضوح.

(٥٦) **في اللهجات العربية**: ص٢٠٦.

(٥٧) **موقع محافظة الشرقية**: www.sharkia.gor.rg، **كتاب إنجازات محافظة الشرقية من ٢٠٠٤:٢٠١٠م**، يصدر عن محافظة الشرقية، طبع دار الجمهورية للطباعة القاهرة ٢٠١٠م.

(٥٨) **موقع محافظة الشرقية**: www.sharkia.gor.rg، **كتاب الشرقية في ٢٠٠٦م**، ص١٧، كتاب يصدر عن محافظة الشرقية

(٥٩) مصطفى الشريف: **عروبة مصر من قبائلها**، ص٤٥.

(٦٠) **أبو حماد**: سميت بهذا الاسم نسبة إلى الشيخ أحمد أبو حماد النازح إليها في غضون الفتح الإسلامي لمصر، واستقر بجوار أحد الآبار مقيمًا لنفسه مصلى، وبعد وفاته تحول المصلى إلى مسجد كبير باسمه وهو الآن من معالم المدينة، محمد رمزي: **القاموس الجغرافي**، ص٦٥،ج١، ق٢، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٤م. **موقع محافظة الشرقية**: www.sharkia.gor.rg

(٦١) **القطاوية**: وهي من البلاد التي تنسب إلى جماعة من العرب يقال لهم القطاوية، قد نزلوا بها وعمروها، محمد رمزي: **القاموس الجغرافي**، ج١، ق٢، ص٧٢.

(٦٢) **بني أشبل**: وهي من القرى القديمة أسمها الأصلي بني شبل نسبة لبعض العرب الذين قطنوها، محمد رمزي: **القاموس الجغرافي**، ج١، ق٢، ص٨٤.

(٦٣) **الجعافرة**: هي من القرى القديمة ذكرت في معجم البلدان باسم القواصر وكانت منزلا لعمر بن العاص ﷺ، مابين الفرما والفسطاط، وذكرت عند المقريزي في الحديث عن مقتل السلطان المظفر سيف الدين قطز، وأنها بين الصالحية والسعيدية في الطريق بين مصر والشام، وأوضح محمد رمزي في حديثة عنها أنها هي نزلة الجعافرة نسبة إلى عرب الجعافرة المستوطنين بها، وأنها من توابع ناحية الهيصمية ثم فصلت عنها وأصبحت ناحية بذاتها وحملت الاسم القبلي العربي، **القاموس الجغرافي**: ج١،ق٢، ص١١١.

(٦٤) **أولاد العدوي**: هي قرية قديمة ذكر محمد رمزي أنها كانت تسمى بني عدي نسبة لمن نزلها من بني عدي قوم عمر بن الخطاب ﷺ، وجاءت في قوانين الدواوين لابن مماتي بهذا الاسم، ثم حرفت إلى العدوية، ثم إلى أولاد العدوي، والتي مازالت به حتى اليوم، وهي الآن متداخلة في مركز ومدينة فاقوس، وأحيانًا يقال لها كفر العدوي، **القاموس الجغرافي**، ج١، ق٢، ص١١٥، ومن نافلة القول أن أذكر أننا ننتسب إلى بطن من هذه القبيلة الكريمة والتي حطت رحالها في تلك المنزلة غير أنه قد ارتحل منها بعض مشايخها وحطوا رحالهم في فراشة مركز أبو كبير شرقية، وعرفت منطقتهم باسم كبيرهم وهو كفر علي عبد النبي، (الباحثة).

(٦٥) **أولاد موسى**: هي من القرى القديمة سميت طنجير القطاوية، وكان قد رحل بعض عرب القطاوية التابعين لمركز بلبيس إليها، وسكنوا بهافأطلق عليها اسمهم ومن هؤلاء العرب، عرب أولاد موسى، الذين أخذت المنطقة والقرية اسمهم فيما بعد، محمد رمزي: **القاموس الجغرافي**، ج١، ق٢، ص١١٥.

(٦٦) **دوار جُهينة**: هي إحدى البلاد القديمة التي وردت باسم لبنا ولبينة عند ابن مماتي، غير أن بعض عرب جهينة رحلوا إليها وأقاموا بها فأطلق عليها دوار جهينة، وتلفظ على ألسن العامة جِهينة، وهي الآن متداخلة في ممدينة ومركز فاقوس، محمد رمزي: **القاموس الجغرافي**، ج١، ق٢، ص١١٥.

(٦٧) **السماعنة**: من القرى التي ذكرت في تاج العروس، وقد نسبت إلى جماعة من عرب الشام ، من فلسطين، كانوا قد نزلوا بها وأصبحت زمام أراضيهم. محمد رمزي: **القاموس الجغرافي**، ج١، ق٢، ص١٢٠.

(٦٨) أبو حريز، والاحراز: وهما ناحيتان من مركز أبو كبير، سكن بهم عدد من بطون القبائل العربية . محمد رمزي: **القاموس الجغرافي**.

دورية إلكترونية .مُحكَّمة .ربع سنوية
ISSN: 2090 – 0449

(٦٩) **أبو كبير**: ترجع نشأة مدينة أبو كبير إلى العصر الفاطمي، ويرجع نسب أهلها إلى قبيلة هذيل العربية، والتي ارتحل معظمها إلى هذه المنطقة للعمل بالزراعة، وقدموا مع الفتح العربي ورحلوا إلى بلاد المغرب ثم عادوا مع مجيء الفاطميين لمصر وتوطنوا بها، وعندما نزلوا أبو كبير أطلقوا اسم الشاعر الهُذيلي الذي رأس وفد هذيل لرسول الله ﷺ، وهو عامر بن الجليس الشاعر الجاهلي وكان يكنى بأبي كبير، وتوارث الناس الاسم وأطلق على المنطقة التي أصبحت فيما بعد مركزا، وقد ورد ذلك في كتاب قوانين الدولة باللهجة المغربية لمؤلفه سعيد بن محاضر وزير الخليفة العاضد الفاطمي سنة ٥٥٧هـ، وينطق للاسم على ألسن العامة بالفتح، أبو كَبير. **موقع محافظة الشرقية**، صفحة أبو كبير، (*http://www.sharkia.gov.eg/city/cityPage.aspx?PageID=57*)

(٧٠) **الهجارسة**: وهي من الأعمال الشرقاوية القديمة، وتنسب إلى الشيخ هجرس بن سليمان العربي، كان شيخ قبيلتها ونسبت له، محمد رمزي: **القاموس الجغرافي**، ج١، ق٢، ص١٢٨.

(٧١) **بني هلال**: من القرى القديمة وردت في قوانين الدواوين، ووردت في التحفة باسم بني هذيل، وبتحري الاسم يمكن أن يكون بني هلال من بني هذيل ، والأصل أنها بني هلال، وما زالت محتفظة باسمها القديم لليوم. محمد رمزي: **القاموس الجغرافي**، ج١، ق٢، ص١٤١.

(٧٢) **بني قريش**: وتعرف باسم كفر بني قريش، من توابع سنيطة الطوالة، وهو نسبة لبعض العرب الذين ترجع أصولهم لقريش كانوا قد نزلوا بها وهو تابع لمركز منيا القمح شرقية. محمد رمزي: المرجع السابق، ج١، ق٢، ص١٤٧.

(٧٣) **العلاقمة**: وهي من القرى القديمة التي نشأت في زمن العرب نسبة لقبيلة العلاقمة ووردت في معجم البلدان بأنها بليدة بالحوف الشرقي من أرض مصر دون بلبيس فيها بازار وأسواق لقوم من العرب. ياقوت الحموي: **معجم البلدان**، ج٤، ص١٤٥، دار صادر بيروت ١٩٩٥م. محمد رمزي: المرجع السابق، ج١، ق٢، ص١٥٥.

(٧٤) **الشبانات**: وهي قرية قديمة من أعمال الشرقية، والشبانات جماعة عربية قديمة ينسبون لشيخ قبيلتهم الذي دعي شبانة وهو مؤسس هذه القرية، وعامة الشبانات هم أصحاب زمام القرية، محمد رمزي: المرجع السابق ج١ق٢، ص٨١.

(٧٥) يقطن محافظة الشرقية حاليا ستة قبائل بدوية كبيرة يتراوح تعدادها خمسة وثلاثين ألف نسمة، وتتمثل هذه القبائل في عرب العيايدة وشيخهم الشيخ عبادة النافلة، وعرب الأحيوات وشيخهم الشيخ حسن ربيع، وعرب الحويطات، وشيخهم الشيخ سلامة عايد فريج، والمساعيد وشيخهم الشيخ حسين عمر سلامة، وبلي وشيخهم الشيخ سلمان مسعود، والترابين وشيخهم الشيخ عودة سلامة. **موقع محافظة الشرقية**:

(*http://mail.sharkia.gov.eg/files/race-9.doc*)، صفحة سباق الهجن.

(٧٦) محمد علي الصيفي: مستشار السياحة بالشرقية، أمين عام السباق، **موقع الشرقية الإلكتروني**، (*www.sharkia.gor.rg*).

(٧٧) **الأصوات الساكنة**: وهي ما يسميه اللغويون العرب الحروف ويقابلها أصوات اللين، وهي تشمل ما يسمى لدى فقهاء اللغة الحركات وأحرف المد واللين. عبد العزيز مطر: **لهجة البدو في الساحل الشمالي**، ص٤٣.

(٧٨) أشار د. عبد العزيز مطر في كتابه لهجة البدو في الساحل الشمالي لمثل هذه الحالات، وذلك لا يبعد لأن اللهجات بين عرب الشرقية وعرب البحيرة والساحل الشمالي بها تقارب نسبي في بعض الألفاظ والأصوات ومخارج الحروف، إلا أن لهجة عرب الشرقية تميل للفتح ولهجة الساحل الشمالي تميل للكسر، مثل سَلَام، سِلِيم.

(٧٩) ذكر ذلك د. عبد القادر عبد الجليل: في كتابه الدلالات الصوتية والصرفية في لهجة الإقليم الشمالي، ص٨، وقد رجع لكتاب الهمز في نسخة محققة للدكتور خليل إبراهيم العطية البصرة ١٩٩٩م، وبرجوعي لكتاب الهمز نشر لويس شيخو اليسوعي بيروت ١٩١٠م، فلم أتمكن من وجود هذه العبارة، وقد أشار عبد السميع سالم الهراوي إلى نفس المعنى في كتابه الموسوم بـ **لغة الإدارة في صدر الإسلام**، ص٢٨:٣٢، دار الكتاب القاهرة ١٩٨٦م، وبما أنه قد ثبت من المصادر التاريخية نزول أهل الحجاز في إقليم الشرقية فقد آثرت الإتيان بهذه العبارة تأكيدًا للمعنى نقلاً عن د. عبد القادر عبد الجليل من طبعته التي رجع إليها.

(٨٠) إبراهيم أنيس: **في اللهجات العربية**، ص٨٠.

(٨١) **الصوت الرخو**: الرخاوة تعني الاحتكاك أي مرور الهواء من منفذ ضيق نسبيًا بحيث يحدث حفيفًا مسموعًا، كمال بدر: **علم الأصوات**،ج١، ص١٢٦.

(٨٢) **كَتير**: والكلمة هنا تأتي بفتح الكاف بخلاف اللهجة القاهرية التي تحاكيها بكسر الكاف كِتِير.

(٨٣) يرى د. عبد العزيز مطر: أن أهل ساحل مريوط البدو مازالوا يحتفظون بهذا الصوت بينهم وكذلك حفاظهم على صوت الذال، وربما حافظ بعض بدو سيناء أيضا على هذا الصوت، إلا أننا بالبحث فلم نجد أحد يتحدث به من عرب الشرقية.

(٨٤) **الجيم**: حرف الجيم من الحروف التي تأخذ في اللهجة المحكية عدة مخارج لألفاظها، فهي من الأصوات المركبة الاحتكاكية، فيذكر د. كمال بدر: "أنه من المعلوم أن انفصال الأعضاء بعضها عن بعض في مواقع الوقفات يتقارب في السرعة والبطء عند النطق، وبنعت الصوت هنا بأنه وقفة انفجارية، أما إذا كان الانفصال بطيئًا تسرب الهواء محدثًا احتكاكًا مسموعًا، ويصدر صوت آخر احتكاكي مصاحب للوقفة، ويسمى هنا وقفة احتكاكية، ويوجد صوت واحد في اللغة العربية يمر بهاتين الحالتين، وهو حرف الجيم، فإذا جاء بالصورة الأولى الانفجارية، أطلق علية الجيم الفصيحة أو الحجازية وهي ما يلتزم بها قراء القرآن الكريم في مصر، وإذا جاء بالصورة الأخرى الاحتكاكية أطلق علية الجيم الشامية، وهما يكونان وحدة واحدة تسمى صوت لثوي حنكي "غاري" مركب وقفة احتكاكية مجهور". علم الأصوات: ج٢، ص٣١١، ٣١٠ .

(٨٥) عبد العزيز مطر: **لهجة البدو**، ص٤٧.

(٨٦) يرى د. كمال بدر: "أن القاف صوت لهوي وقفة انفجارية مهموس، وهو يرى أنه يختلف مع علماء اللغة في نقطتي خلاف في صوت القاف الأولى منها خاصة بموضع النطق والثانية بصفة الجهر والهمس، وجاء ببعض الآراء التي توافقه في هذا المعني مثل ابن يعيش في المفصل وغيرة". للرجوع لهذه الآراء: **علم الأصوات**، ج٢، ص ٢٧٦، ٢٧٧.

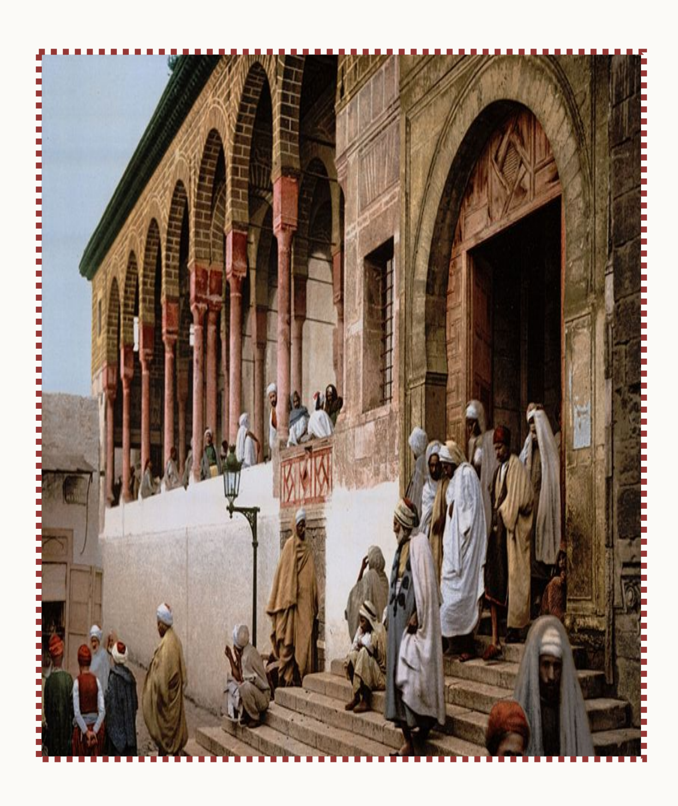
(٨٧) **علم الأصوات**: ج٢، ص٢٧٩.

(٨٨) عبد القادر حامد هلال: **اللهجات العربية نشأة وتطورًا**، ص١٦٢، ١٦٧.

(٨٩) رأى ذلك د. عبد القادر هلال: حيث قال: "أن طبيعة نطق الأصوات العربية وخصائصها لا تعرف الحروف المتداخلة أو المركبة في اللهجات العربية"، **اللهجات العربية نشأة وتطورًا**، ص١٦٧.

(٩٠) **سورة الفرقان**: آية ٥٣.

دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية
ISSN: 2090 – 0449



الوجود الحضاري العربي الإسلامي في غرب إفريقيا

بوترعة علي

أستاذ التاريخ الإفريقي الحديث والمعاصر
كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية
الجامعة الإفريقية (أدرار)– الجمهورية الجزائرية

الاستشهاد المرجعي بالمقال:

بوترعة علي، الوجود الحضاري العربي الإسلامي في غرب إفريقيا.- دورية كان التاريخية.- العدد التاسع عشر؛ مارس ٢٠١٣. ص ٦٣ – ٧٠.

www.kanhistorique.org ISSN: 2090 - 0449

كان التاريخية: رقمية الموطن .. عربية الهوية .. عالمية الأداء

مُلَخَّصْ

يتناول المقال موضوع الوجود الحضاري العربي الإسلامي في غرب إفريقيا، إذ أن العلاقات الموجودة بين شمال القارة الأفريقية وغربها والتواصل الحضاري بينهما أدى إلى ظهور الدين الإسلامي أوساط قبائل غرب أفريقيا وخاصةً بلاد "الهوسا"، ومع هذا المد الحضاري ارتقت اللغة العربية لغة القرآن وأصبحت لها مكانة هامة رغم تعدد اللهجات الأفريقية منذ القرن الأول الهجري. وقد تزامن المد الإسلامي مع الحركة التجارية فكان التجار المسلمون أول الدعاة، كما لعب سلاطين من المجتمع الهوسي والونقريين في القرن الرابع عشر الميلادي إلى بداية القرن التاسع عشر الميلادي دورًا هامًا في نشر التعاليم الإسلامية، حيث ظهرت الخلافة الإسلامية (الصكتية) واستمرت حوالي قرن من الزمن (١٨٠٤ - ١٩٠٣)، وشملت شمال نيجيريا وجزء من جنوبها وجمهوريتي النيجر والكاميرون الحاليتين، وقد أدى ذلك إلى حماية مسلمي المنطقة من التبشير المسيحي البريطاني الكنسي. وارتقت اللغة العربية حيث أصبحت لغة التأليف عند الأفارقة غرب أفريقيا (السودان الغربي)، وأصبحت الكلمات العربية دخيلة على اللهجات الأفريقية، وهكذا أصبح المجتمع السواحلي مجتمع متأثر بالعادات وبالمبادئ الإسلامية.

ونشأ الأدب السواحلي المكتوب بلغة هذه الشعوب، والذي استمد جذوره من الأدب العربي الإسلامي وكان مكتوبًا باللغة العربية، ثم ينشأ على أثره الأدب المعبر عنه باللغات المحلية. ونشأة الأدب الهوسي المكتوب كان نتاجًا للثورة العلمية التي صاحبت حركة الجهاد في بلاد الهوسا وقيام الخلافة الصكتية، وازدهار الحركة العلمية في بلاد الهوسا كان من روادها الشيخ "محمد بن عبد الكريم المغيلي التلمساني" في أواخر القرن الخامس عشر، إذ كان لبلاد الهوسا الأثر الكبير في إتباعه، وفي بداية القرن السادس عشر ظهرت مدارس صغيرة للعلماء المحليين ازدهرت وتطورت وأصبحت مراكز علمية جذبت إليها طلاب من أفريقيا، وكان هؤلاء المهاجرون هم الشرارة التي اندلعت منها حركة الفكر والأدب، وتطورت إلى أن انتهت بالثورة الفكرية التي صاحبت فكرة الجهاد، وكانت مدينة تومبكتو إحدى وأهم مراكز الإشعاع العلمي والحضاري.

مُقَدِّمَة

لا شك أن للموقع الجغرافي لهذا الإقليم دورًا هامًا في هذا الأمر، وقد ترتب على ذلك انتشار الثقافة العربية الإسلامية على امتداد هذه السواحل والتي غطت جل مناحي الحياة، وانعكست في اللغة السواحيلية، نجد أن إقليم غرب إفريقيا - وبالتحديد بلاد برنو وبلاد هوسا سابقًا- لم يشهد اتصالاً مباشرًا مع العرب بنفس ذلك القدر الذي شهده شرق أفريقيا، كما لم تصل الدعوة الإسلامية إلى بلاد هوسا بصورة ملموسة إلا في منتصف القرن الخامس عشر. ولكن رغم ذلك تميز التاريخ الإسلامي لهذا الإقليم بتطور مبكر لمراكز إشعاع فكري قوامها نخبة من العلماء المحليين

ISSN: 2090 – 0449 دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية

برعوا في التأليف باللغة العربية، من أمثال دان مسني (ابن العارف) ودان مرينا (ابن الصباغ) وجبريل بن عمر وعلماء الخلافة الصكتية وغيرها. وقد خلف لنا هؤلاء العلماء المئات من الأعمال القيمة باللغة العربية، وفي اللغة العربية نفسها. أما العلماء والأدباء في المجتمع السواحيلي فقد حصروا أنفسهم في التأليف باللغة السواحيلية وحدها، وإذا كانت هناك أعمال باللغة العربية فهي قليلة نسبيا، ومعظمها من تأليف علماء من ذوي الأصول العربية أو الفارسية.

الوجود العربي الإسلامي في إقليم غرب إفريقيا

لم يتحدث التاريخ عن صلات مباشرة بين الجزيرة العربية وإقليم غرب إفريقيا، وبالتحديد بلاد هوسا، وحتى بلاد المغرب الذي انطلق منه المد الإسلامي إلى داخل القارة ثم إلى بلاد هوسا فتفصل بينهما الصحراء الكبرى. لذلك نجد أنه، ليس للجغرافيا هنا دور يذكر في ربط بلاد العرب بإقليم غرب إفريقيا، وإن كان قد لعب فيما بعد دورًا ايجابيًا هامًا في حماية هذه المنطقة من انحسار الثقافة العربية الإسلامية كالذي شهده إقليم شرق إفريقيا. كما هو معلوم فقد تواصلت الفتوحات الإسلامية من مصر إلى بلاد المغرب (ثم الأندلس)، وتسلم البربر راية الإسلام من العرب وعبروا بها الصحراء الكبرى ثم تسلمها منهم المجاهدون من السكان المحليين، لاسيما التكرور والفولاني والماندينقو، فقامت عدة ممالك وإمبراطوريات إسلامية على امتداد الإقليم الذي عُرف لدى قدامى المؤرخين بـ بلاد السودان الغربي: مملكة غانا "المسلمة" (١٠٧٦ - ١٠٨٥م)، وإمبراطورية مالي (حوالي ١١٠٠ - ١٧٥٤م)، وإمبراطورية صنغاي (١٤٧٣-١٥٩١م). وكذلك وصل الإسلام إلى بلاد كانم، وبرنو، عن طريق فزان منذ القرن الأول الهجري. أما فيما يتصل ببلاد هوسا (شمال نيجيريا وجنوب النيجر الحاليتين) فقد نشأ المجتمع الهوسي مجوسيًا، واستمر هكذا على المستوى العام حتى القرن الرابع عشر الميلادي، إلا أنه من المؤكد أن هذه البلاد قد عرفت نوعًا من التوحيد وقدرًا من الإسلام الذي كان يُمارس مخلوطًا بالوثنية منذ القرن الثالث عشر الميلادي.(١)

رغم أن أولى شذرات الإسلام جاءت إلى بلاد هوسا من مملكة كانم – برنو المجاورة لها من الناحية الشرقية، إلا أن المد الإسلامي ذا الأثر الفعال قد وصلها من ناحية الغرب، وفي البدء كان مصاحبًا للحركة التجارية، فأول مجموعة من الدعاة المسلمين ورد ذكرها في كتاب (تاريخ أرباب كنو) هي مجموعة الونقرين Wangarawa، وهم قوم من الماندنكا كانوا يجمعون بين التجارة والدعوة. وقد وصل هؤلاء إلى كنو في عهد الملك الصالح ياجي بن ثاميا (١٣٤٩ - ١٣٥٨م) قادمين من ملي Malle (نسبة لمملكة مالي القديمة)، وتمكنوا بمساعدة ذلك الملك من نشر إسلام أكثر نقاء وعلى مستوى أوسع في كنو وما جاورها. وفي هذا السياق يتحدث أحمد كاني عن إحدى مجموعات الونقريين التي هاجرت إلى بلاد هوسا في طريقها للحج، وكان فيها حوالي ٣٦٣٠ شخصًا ما بين عالم وقارئ.(٢) ويمكننا تصور الأثر الكبير الذي تركته هذه المجموعة في بلاد هوسا من ظهور الخلاوي القرانية والحوزات العلمية التي أوجدت أرضية خصبة للإنتاج الفكري والثقافي فيما بعد.

وفي القرن التالي، وبالتحديد في عهد الملك يعقوب بن عبد الله برجا (١٤٥٢ - ١٤٦٣م) وصلت أربع مجموعات من الوافدين إلى كنو، جاءت كلها بغرض الدعوة وبعضها مع التجارة أيضًا. وأهم هذه المجموعات جماعة الفولاني التي قدمت من مالي ضمن هجرة كبيرة بدأت تحط رحالها عند الأطراف الغربية من بلاد هوسا، على رأسها الشيخ موسى جكلو، الجد الثالث عشر للشيخ عثمان بن فودي. هذا بينما واصلت الهجرة الرئيسة إلى كنو وفيها عدد كبير من العلماء. وقد أجمعت المصادر أن هؤلاء الفولانيين احضروا معهم كتبًا في علم التوحيد والمذهب المالكي واللغة العربية، وبعدها بعدة سنوات بدأت الأفواج العربية التي أشارت إليها رواية (تاريخ أرباب كنو) بـ (الأشراف)، بدأت تتدفق إلى تلك المناطق. ومن بين هؤلاء العالم الجليل المغربي الشهير محمد بن عبد الكريم المغيلي التلمساني (ت ١٥٠٤م) الذي وصل إلى كنو في عهد الملك محمد رمفا بن يعقوب (١٤٦٣- ١٤٩٩م) على رأس نخبة من العلماء بعد توقف قصير في بلاط مملكة كاتسينا.

لقد تزامن وصول الشيخ المغيلي إلى بلاد هوسا مع تولي ثلاثة من الملوك في ثلاث من أهم ممالك الهوسا، وهم محمد رمفا في كنو، ومحمد كرو (وبعده إبراهيم ماجي) في كاتسينا ومحمد رابو في ززو (زاريا). ويذكر أحمد كاني أن ثلاثتهم اعتنى اعتناءً فائقًا بإحياء الشعائر الدينية ومحاربة الوثنية وإضفاء الثوب الإسلامي على النظم السياسية. ويضيف أن الشيخ المغيلي قد احضر معه كتبًا في الفقه، كما قام بإعداد كتاب خاص لملك كنو بعنوان "تاج الدين فيما يجب على الملوك" اعتبر بمثابة مسودة "دستور إسلامي"، اتخذ الملك أساسًا لإعادة تنظيم دواوين دولته.(٣)

أخذ الإسلام ينداح بخطى وئيدة من ممالك الوسط إلى الأطراف، وقد لعب العلماء القادمون من خارج بلاد هوسا ومجموعة العلماء المحليين الذين تتلمذوا عليهم دورًا مقدرًا في ذلك. ولكن مع ذلك ظلت كثير من الممارسات الوثنية سائدة أيضًا وسط عامة الناس وفي بلاط بعض السلاطين الذين ابقوا عادة الاستعانة بالسحرة والمنجمين سبيلاً للتمكن في سلطانهم. ويبدو أن النشاط الدعوي خلال القرن السابع عشر حتى منتصف القرن الثامن عشر قد تمكن من توسيع رقعة الإسلام، ولكن لم يفلح في إيقاف الممارسات الوثنية التي كانت تمارس جنبًا إلى جنب مع الإسلام حتى كادت تؤخذ وكأنها من الإسلام نفسه. وفي منتصف القرن الثامن عشر عندما شعر العلماء بخطورة هذا الأمر على الإسلام انبرى بعضهم - من أمثال الشيخ جبريل بن عمر الطارقي-(٤) للتصدي لهذه الظاهرة وأخذوا يوجهون النقد للسلاطين في تحد سافر لأعراف ذلك العصر. وفي بداية القرن التاسع عشر ذهب الشيخ عثمان بن فودي وشقيقه عبد الله (تلميذا الشيخ جبريل) يعاونهما ابن الأول (محمد

بلو) ذهبوا إلى أبعد من ذلك وأعلنوا الجهاد ضد ممالك الهوسا بهدف "تطهير الدين وتجد يده". وبعد أربعة أعوام من المعارك تمكنوا من الإطاحة بجميع النظم القائمة آنذاك، وإقامة خلافة إسلامية قائمة على شرع الله، أي الخلافة الصكتية.

استمرت الخلافة الصكتية لقرن كامل من الزمان (١٨٠٤-١٩٠٣م) وشملت كل شمال نيجيريا وأجزاء من جنوبها، إضافة إلى رقعة واسعة من جمهوريتي النيجر والكمرون الحاليتين. وقد اجتهد علماء هذه الخلافة في ترسيخ قيم الدين الحنيف وتربية الأجيال عليه مع تركيز خاص على نشر العلم والمعرفة، لذلك عندما سقطت هذه الخلافة في أيدي الاستعمار البريطاني لم تجد الإرساليات الكنسية موطئ قدم لها وسط المسلمين فيها. وقد حرص الآباء طيلة فترة الاستعمار على المحافظة على تعاليم الشيخ عثمان وحماية أبنائهم من التأثر بسلبيات الثقافة الغربية. وبعد نيل نيجيريا الاستقلال سنة ١٩٦٠ عمل السير أحمد وبيلو، حفيد الشيخ عثمان وأول رئيس وزراء شمال نيجيريا عمل على ربط شمال نيجيريا بالعالم الإسلامي عن طريق ابتعاث الطلاب لتلقي العلم في البلاد العربية الإسلامية، وبالأخص السودان ومصر. ولهذا الرعيل الأول من هؤلاء الطلاب الفضل في إضفاء الصبغة الإسلامية في كل الأمور المتعلقة بالنشاط الفكري، وبالتعليم، والقضاء، والإدارة، بصورة عامة في شمال نيجيريا إلى يومنا هذا.

المؤثرات العربية الإسلامية في اللغة العربية والثقافة السواحلية

لا يتم الاتصال بين الشعوب إلا بالتواصل، ولا يتم التواصل إلا عبر اللغة، لذلك نجد أن ضرورة الاتصال والتواصل تقتضي تعلم أحد الشعبين لغة الأخر، وعند الضرورة القصوى تنشأ لغة هجين أساسها اللغة الأقوى (أما من حيث عدد المتحدثين بها أو من حيث نفوذهم السياسي والاقتصادي)، تتغذى بكمية كبيرة من ألفاظ وعبارات اللغة أو اللغات الأضعف، ولكن في كل الأحوال نجد أن اللغة أهم عنصر في عمليتي الاتصال والتواصل. وتعتبر اللغة السواحلية أكثر اللغات تأثرًا باللغة العربية، حتى ذهب البعض إلى الاعتقاد بأنها نشأت من اللغة العربية، بينما ظن آخرون أنها مزيج من اللغتين العربية والبانتوية. ففي الواقع كل مَن له قليل معرفة في مجال اللغات يعلم جيدا أن اللغة السواحيلية لم تنشأ من اللغة العربية، بينما يؤكد بعض علماء اللغة استحالة نشوء لغات مزيج.(٥)

على أية حال؛ هناك الآن إدراك واسع أن اللغة السواحلية لغة بانتوية تحتوي على قدر كبير من المؤثرات العربية، تكثر هذه المؤثرات لدى سكان الساحل وتقل تدريجيًا كلما توغلنا إلى داخل القارة. ولكن الشيء الذي لم يتضح لدى كثير من الباحثين هو: كيف تم هذا التأثير وكيف دخلت هذه الألفاظ إلى صلب اللغة البانتوية؟ فكثير منهم يركن إلى فكرة الاقتراض الطبيعي، بمعنى أن متحدثي اللغة البانتوية قاموا باقتراض الألفاظ العربية، ذلك لأن مثل هذا الاقتراض المكثف الذي يكاد يجعل من اللغة المتلقية لغة هجينا لا يتم إلا في حالة الثنائية اللغوية، كما في حالة اللغة العربية واللغات المحلية في السودان، حيث نجد أن جميع متحدثي اللغات المحلية تقريبا يتحدثون اللغة العربية أيضًا كلغة ثانية. ففي تقديرنا أن ما حدث في زنجبار وغيرها من جزر وسواحل شرق إفريقيا هو أن العرب هم الذين بدءوا التحدث باللغة البانتوية (اونقوجا) البسيطة، وكانوا يكملون ما يعوزهم من ألفاظها أو ما تفتقد إليه قاموسها بألفاظ من لغتهم الأم، أي العربية. فأغلب المؤثرات العربية من أصوات وكلمات وعبارات وحكم وأمثال أدخلها العرب أنفسهم في اللغة البانتوية من خلال سعيهم للتواصل مع السكان المحليين، ثم تلقاها منهم السكان المحليون بهيئتها الجديدة هذه. وإذا كان هناك اقتراض في الاتجاه المعاكس فلابد أنه قد حدث في وقت متأخر.

يصعب تقدير نسبة الألفاظ العربية في اللغة السواحيلية، لأن هذا التأثير – كما أسلفنا – متفاوت بين الساحل والداخل، إلا أنه قد شمل جل أوجه الحياة، لاسيما الممارسات الإسلامية والتجارة والإدارة وبعض العادات والتقاليد. وهناك العديد من الدراسات المستفيضة والمتعمقة حول هذا الموضوع مما يغنينا عن الإسهاب في الحديث عنه في هذا المقال.

أما فيما يتصل بالثقافة السواحلية، فقد أشار سيد حامد حريز إلى أن ملامح الثقافة العربية في المجتمع السواحلي تختلف من مكان لآخر داخل المنطقة السواحلية في قوتها وكثافتها،(٦) وبالطبع بحسب موقع المكان قربًا أو بعدًا من الساحل والجزر، كما أسلفنا، وفي بعض الأماكن تقتصر هذه الثقافة فقط على اللغة والملبس، بينما تنعكس في أماكن أخرى في اللغة والعادات والمعتقدات والأزياء والمسكن والفنون...الخ. ونجد في مثل هذه الأماكن أن كثيرًا من عناصر الثقافة والتراث مستمدة من الحياة العربية في عصورها الأولى، لاسيما العصر العباسي (قصص ألف ليلة وليلة)، وكذلك إن عادات الولادة والختان والتربية والزواج والمآتم كلها ذات صبغة عربية إسلامية.

المؤثرات العربية الإسلامية في اللغة والثقافة الهوسية

لقد رأينا في حالة شرق إفريقيا أن الاتصال بين اللغة العربية واللغة البانتوية التي تطورت عنها اللغة السواحلية كان اتصالاً مباشرًا جرى بين متحدثي اللغتين، بل أننا نرى أن العرب هم الذين تحدثوا اللغة البانتوية أولاً وأكملوا حاجاتهم بألفاظ ومفاهيم من العربية. على العكس من ذلك فإن الاتصال بين اللغتين الهوسية والعربية كان في أغلب حالاته اتصالاً غير مباشر، أي عن طريق التقاليد الأدبية. وفي بعض الحالات عبر لغات وسيطة، أهمها البربرية والكانورية، صحيح أن المصادر التاريخية قد أشارت إلى وجود العرب في مدينتي كنو وكاتسينا في شمال نيجيريا منذ القرن الخامس عشر الميلادي في شكل أفراد ومجموعات، وأن العرب

ISSN: 2090 – 0449 دورية إلكترونية .مُحكَّمة .ربع سنوية

الشوا قد استقروا حول بحيرة تشاد (في نيجيريا وتشاد والكاميرون) منذ أمد بعيد، إلا أن هؤلاء العرب لم يكونوا في يوم من الأيام مؤثرين على الأوضاع اللغوية الاجتماعية في أماكن استقرارهم، بل كانوا – بحكم أنهم أقلية – يتعلمون اللغات السائدة في تلك الأماكن ويتواصلون بها.

في حقيقة الأمر: إن تاريخ اللغة العربية في بلاد هوسا مرتبط ارتباطًا وثيقًا بانتشار الإسلام في تلك البقاع، وإن الهوسا أنفسهم ينظرون إلى اللغة العربية والدين الإسلامي بوصفهما وجهين لعملة واحدة، فأربعة قرون من الاتصال بين اللغتين عن طريق الإسلام والأدب والتجارة وبعض مناحي الحياة الأخرى تكفي للسماح للغة الهوسا باستيعاب كمية من الألفاظ والعبارات العربية من كلا المصدرين الشفهي والتحريري. تضمنت قائمة الباحث اللغوي الأمريكي جوزيف غرينبيرج (١٩٤٧)(٧) حوالي ٤٦٠ كلمة عربية مقترضة في الهوسا، بينما وصلت هذه الكلمات في قائمة اللغوي الايطالي سيرغيو بالدي (١٩٨٣) إلى حوالي ١٢٥٠ كلمة.(٨) وهذا العدد من الكلمات بمشتقاتها يقارب الـ ١٠% من جملة الكلمات الهوسية المكونة لقاموس أبراهام (١٩٦٢).(٩)

من الصعوبة أن نتحدث عن مؤثرات ثقافية عربية في المجتمع الهوسي كتلك التي رأيناها بالنسبة للمجتمع السواحلي، وذلك لعدم وجود مجتمعات عربية مؤثرة في بلاد هوسا، فما يمكن الإشارة إليه بالمؤثرات الثقافية هنا هي في الحقيقة مؤثرات إسلامية في المقام الأول لا تخرج عن صيغ عقد الزواج والاحتفال بالمناسبات الدينية الكبيرة كالمولد النبوي الشريف والأعياد الكبرى. وفيما عدا ذلك فالمجتمع الهوسي متمسك بعاداته وممارساته التقليدية في جميع أوجه الحياة الاجتماعية، كالمظهر والملبس والمعمار وعادات الولادة والزواج والمآتم وطبيعة العلاقة بين أفراد الأسرة وأفراد المجتمع.

نشأة وتطور الأدب المكتوب باللغتين السواحلية والهوسا

– **نشأة الأدب السواحلي المكتوب:**

إن من أهم الآثار الإسلامية على الشعوب التي حظيت بنعمة الإسلام في آسيا وإفريقيا، تطور أو نشأة أدب مكتوب بلغات هذه الشعوب، والذي يستمد جذوره من الأدب العربي الإسلامي. ونذكر على سبيل المثال في آسيا الأدب الفارسي الحديث والأدب التركي والأدب الأردي، وفي إفريقيا الأدب السواحلي والأدب الهوسي والأدب الفولاني. ولكن ما حدث في آسيا كان عبارة عن تطور، لأن لتلك الشعوب أدبًا مكتوبًا بأبجديات غير العربية كان موجودًا قبل تأثرهم بالثقافة العربية الإسلامية، بينما نجد أن الشعوب الأفريقية المذكورة أعلاه لم تعرف أدبًا مكتوبًا قبل دخول الإسلام، وأن آدابها المكتوبة نشأت منذ البداية متفرعة من الأدب العربي الإسلامي ومكتوبة بالحرف العربي. لقد لاحظ الباحثون المهتمون بآداب الشعوب الإسلامية المسلمة في إفريقيا أن النشاط الفكري وسط هذه الشعوب يبدأ دائمًا باللغة العربية نفسها، ثم ينشأ على أثره الأدب المعبر عنه باللغات المحلية، لذلك فإن أقدم المخطوطات التي عُثر عليها في سواحل شرق إفريقيا كانت مخطوطتي كلوا وباتي، وكلهما كان مكتوبًا باللغة العربية. كما وجدت عبارات باللغة العربية مكتوبة على شواهد بعض القبور ترجع إلى القرن الثامن الميلادي، ولا يستبعد الباحثون وجود تراث أدبي مكتوب بالخط العربي قبل هذا التاريخ لم يتم اكتشافه بعد. على أية حال، لا شك في، أن كل هذه الآثار ترجع إلى العرب أنفسهم، وليس هناك ما يدعونا إلى الاعتقاد بأن للسكان المحليين يدًا فيها ولكن الأسئلة الأهم في هذا السياق: متى ظهر التراث الأدبي السواحلي المكتوب بالحرف العربي، وكيف نشأ، ومن هم رواده ؟ أهم العرب السواحليون أم السكان المحليون؟

كما هو الحال بالنسبة للشعوب الإسلامية في غرب إفريقيا، والهوسا على وجه الخصوص – كما سنرى لاحقًا – إن بداية التأليف باللغة السواحلية كان بالنظم، وأن أقدم النصوص التي تم العثور عليها في هذا الفن أربع قصائد مطولة ترجع إلى القرن الثامن عشر، وكلها قصائد تعليمية(١٠) Didactic . ولعل أهمها وأقدمها كانت قصيدة الهمزية للشيخ عيد روس بن عثمان بن علي، وهي عبارة عن ترجمة لقصيدة باللغة العربية لشرف الدين البوصيري، كما وجدت بعض المقتطفات من قصائد المولد مترجمة من القصائد العربية، ولكن لا يستبعد كنابرت (الباحث الانجليزي المتخصص في الأدب السواحلي) وجود قصائد الفت أصلاً باللغة السواحلية. ويحتوي الشعر السواحلي أيضًا على قصائد مطولة ذات الطابع الملحمي. ولكن بما أن الملاحم غير معروفة في الشعر العربي فيرجح كنابرت أن السواحليين قد استلهموا هذا الفن من نماذج من الشعر الفارسي أو الأردي.

نشأ الشعر السواحلي إسلاميًا وظل هكذا إلى يومنا هذا، وحتى ذلك الشعر الذي نظم بعد الاستعمار، رغم أن موضوعاته قد لا تكون إسلامية، إلا أنه إسلامي الروح والقالب. وقد استخدم الشعر السواحلي عددًا من الأوزان الشعرية العربية، وأهمها – حسب كنابرت(١١) Kisarambe ;utenzi ; shairi ; ukawafi . وقد لوحظ أن الوزنين الأولين يستخدمان لنظم الشعر ذي الأغراض الدنيوية، بينما نجد أن معظم ما ألف على الوزنين الأخيرين كان للأغراض الدينية. ويبدو أن وزن الـ ukawafi كان أقدم هذه الأوزان، إذ عليه نظمت القصيدة الهمزية. ولعل أهم ما ألف على وزن الـ kisarambe كانت قصيدة الانكشاف للشيخ عبد الله بن علي بن ناصر، وقوام هذا الوزن مقاطع من أربعة شطرات، تحمل الشطرات الثلاثة الأولى قافية مستقلة، وتمثل قافية الشطر الرابع القافية الرئيسية للقصيدة، كما في المثال التالي من قصيدة الانكشاف: أضحوا طعامًا للديدان Wasiriye kuwa kula kwa dudi التي تمتص أجسادهم na kuwatafuna zao na mtwa na t ungu huwafisidi jisadi النمل يحطمهم ويقضي عليهم majoka na p ili wawataliye الثعابين والأفاعي حولهم كما واضح، لقد نظمت هذه الأبيات في

دورية إلكترونية .مُحكّمة .ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449

وصف الموت وعذاب القبر وأهوال يوم القيامة، وهي نفس الصور التي تعكسها مشاهير قصائد الشيخ عبد الله بن فودي بلغة الهوسا، كقصيدة bulaliya (السوط)، و jan mari (القيد الأحمر)، و bakin mari (القيد الأسود)، والوزن أعلاه يعتبر من الأوزان المتواترة في القصائد الهوسية.

وقد لاحظ كنابرت تشابهًا شديدًا بين الشعر السواحلي والشعر الهوسي، مما حداه إلى القول بوجود اتصال ما بين الثقافتين السواحلية والهوسية، غير أن التاريخ لم يدون لنا في أي وقت من الأوقات أي نوع من الاتصال بين بلاد هوسا (الخلافة الصكتية) وإقليم شرق إفريقيا. فالتشابه بين قصيدة الانكشاف مثلاً والقصائد الهوسية الشبيهة لها (كالتي أشرت إليها أعلاه) راجع إلى حقيقة أن العلماء في كلا الإقليمين يهدفون إلى أمر واحد (وهو الوعظ)، ويتبعون أسلوبًا واحدًا (الترغيب والترهيب) ويعتمدون على مصادر واحدة (القران والحديث وبعض الكتب الصفراء). وقبل أن نختم هذا الجزء المتصل بنشأة الأدب السواحلي المكتوب، نشير إلى أن للنثر أيضًا موقعًا معتبرًا في هذا الأدب. فمن قديم ما دون نثرًا من الأدب السواحلي المكتوب بالحرف العربي هناك ما كان غير إسلامي، كفواتير شحن وتفريغ البضائع، والخطابات الشخصية، والمراسلات الدبلوماسية، وما شابه ذلك. وهناك أيضًا ما كان يتصل بالأدب الشفاهي النابع من التراث المحلي، كالأحاجي والأمثال وقصص الأرواح الخفية – إلخ. أما الأدب العربي الإسلامي، فيتمثل في المقام الأول السيرة النبوية وقصص الأنبياء، وأدبيات العصر العباسي، وقصص ألف ليلة وليلة.(١٢)

– **نشأة الأدب الهوسي المكتوب:**

إذا كان الأدب السواحلي قد نشأ بالتدرج، فإن الأدب الهوسي المكتوب– على عكس ذلك – كان نتاجًا للثورة العلمية التي صاحبت حركة الجهاد في بلاد هوسا وقيام الخلافة الصكتية. لم يدون لنا التاريخ حتى العقود الأخيرة من القرن الثامن عشر أعمالاً ذات قيمة أدبية بلغة الهوسا، فكل ما وجد في العصور السالفة لم يتعد عبارات مدح كان ينظمها المادحون للملوك تصور مواقف بطولية بعينها، لم تكن لترق إلى مستوى الشعر الشفاهي المألوف. ومؤخرًا تم تصور العثور على قصيدة في مدح باوا جنغرزو، ملك غوبر، ترجع إلى العقد الثالث من القرن الثامن عشر، ولكن لا يمكننا الاعتماد على مثل هذه الأعمال التي لا نعرف حتى مؤلفها للتحدث عن الأدب الهوسي المكتوب في تلك الفترة. توفر لقادة حركة الجهاد في بلاد هوسا قدرًا كبيرًا من الإلمام بالأدب العربي الإسلامي، وألفوا كثيرًا من الأعمال في العلوم الإسلامية (التوحيد والفقه والعبادات والجهاد والمعاملات والمواعظ..الخ) باللغة العربية نثرًا ونظمًا بغية هداية المجتمع وتهيئته للتغيير الذي يرمون إليه، كما سنرى لاحقا. ولكن جاء وقت اتضح لهؤلاء العلماء أن ما كانوا يكتبونه باللغة العربية وحدها لا يفي غرضهم بالصورة المطلوبة،

ذلك لأن المستهدفين بهذا العمل (وهم الهوسا الفلاحون والفولاني الرعاة) أميون لا معرفة لهم باللغة العربية.

لذلك كان لزامًا على قادة الحركة البحث عن وسيلة عملية أخرى لإيصال المعلومة إلى جماعتهم، وبالطبع لا يدخل في ذلك تعليمهم العربية أولاً، وإلا كم من الزمن يستغرق ذلك ؟ فمن هنا جاءت فكرة اللجوء إلى اللغات المحلية السائدة، وأهمها الهوسا والفولانية. ومع بداية القرن التاسع عشر بدأت مرحلة جديدة للحركة الفكرية الجهادية، وهي مرحلة النقل والترجمة، أي نقل العلوم ذات الصلة المباشرة بعامة المجتمع والتي سبق أن كتبوها باللغة العربية نثرًا، نقلها وترجمتها أو إعادة صياغتها باللغات المحلية في شكل منظومات مقفاة. وقد كانت هذه العملية أشبه بعملية النقل والترجمة (من الثقافات الإغريقية والرومانية والفارسية والهندية) إلى العربية في العصر العباسي الأول.

ولكن إلى جانب النقل والترجمة كان الشيوخ يقومون أيضًا بتأليف المنظومات باللغات المحلية مباشرة، وخاصةً المواعظ وقد كان الشيخ عبد الله بن فودي أبرز من نظم بلغة الهوسا، إلى جانب أسماء بنت الشيخ عثمان بن فودي التي كانت تقوم بترجمة قصائد والدها من اللغة الفولانية إلى الهوسا، كما قامت بتخميس البعض من هذه القصائد.(١٣) نشأت القصيدة الهوسية مشابهة للقصيدة العربية، حاملة في ثناياها جميع عناصر القصيدة العربية من حيث البنية وأساليب الإبداع، بما في ذلك الأوزان الشعرية والمحسنات البديعية. وقد وجد المستشرف الانجليزي مارفن هسكت أن القصيدة الهوسية الإسلامية قد استخدمت عشرة من الأوزان الشعرية العربية، ولا تختلف عن القصيدة العربية إلا في موضوعاتها، والتي تنحصر هنا في المسائل الدينية والجهادية. وتتبع القصيدة الهوسية في بنيتها الخارجية نهج المنظومات الدينية العربية السائدة في ذلك العصر، حيث تبدأ بالاستهلال المعهود أي بالحمد والشكر للخالق المنان، ثم الصلاة على النبي المختار وعلى اله وأصحابه والتابعين الأخيار، ثم يرمز لتاريخ تأليفها بكلمة أو عبارة يمثل كل حرف منها رقمًا معينًا، وهو ما يُعرف بحساب الجمل (مثلاً عام شركد: عام ١٢٢٤هـ).

التراث الفكري الإسلامي باللغة العربية في إقليم وغرب إفريقيا

كما ذكرنا في المقدمة أن النشاط الفكري الإسلامي باللغة العربية يمثل المحور الأساسي لهذا المقال، فقد رأينا فيما تقدم مختلف الجوانب الفكرية والثقافية المعبر عنها باللغات المحلية (السواحلية والهوسا على وجه الخصوص) والتي تطورت عن الاتصال العربي الإسلامي بإقليمي شرق وغرب إفريقيا، سواء أكان ذلك الاتصال مباشرًا (شرق إفريقيا) أو غير مباشر (غرب إفريقيا). والآن يحق للقارئ أن يسأل: أين موقع التراث الفكري الإسلامي المعبر عنه باللغة العربية في الخارطة الأدبية والفكرية التي تم عرضها أعلاه ؟ كيف نشأ هذا التراث (إن وجد) زمن هم رواده ؟

ISSN: 2090 – 0449 دورية إلكترونية .مُحكّمة .ربع سنوية

إذا استرجعنا ما ذكرناه حول قدم الصلات بين الجزيرة العربية وسواحل شرق إفريقيا وكثافته الوجود العربي في حقب التاريخ المختلفة في هذا الإقليم والوصول المبكر للإسلام فيه مقارنة بإقليم غرب إفريقيا، نتوقع وجود قدر من التراث الفكري الإسلامي باللغة العربية في الإقليم الأول يتناسب مع حجم ودرجة هذه المعطيات. ولكم ما نجده في الواقع صورة معكوسة تمامًا عما كنا نتوقعه، أي شحًا ملحوظًا في الإنتاج الفكري الإسلامي باللغة العربية في إقليم شرق إفريقيا مع ضعف قيمته العلمية، وغزارته في إقليم غرب إفريقيا مع رفعة مستواه العلمي، فلنبدأ بتقديم عرض موجز لنشأة وتطور الحركة العلمية والتأليف باللغة العربية في غرب إفريقيا حتى نتمكن من استيعاب محدودية هذا النشاط في إقليم شرق إفريقيا.

ازدهار الحركة العلمية في بلاد هوسا

كان للعلماء الذين رافقوا الشيخ محمد بن عبد الكريم المغيلي التلمساني – المذكور أنفا – أو اتبعوا أثره إلى بلاد هوسا خلال العقد الأخير من القرن الخامس عشر الفضل في نشأة الحركة العلمية في تلك البلاد، فمع بداية القرن السادس عشر بدأت دوائر صغيرة للعلماء المحليين في النمو والازدهار حتى أضحت مراكز جذب للمهاجرين من الأقاليم الإسلامية الأخرى، وبالأخص مملكة كانم برنو وشمال إفريقيا ومصر. فهؤلاء العلماء المهاجرون لبلاد هوسا أو الذين كانوا على اتصال بها يمثلون في الحقيقة الجذوة التي اندلعت منها حركة الفكر والأدب باللغة العربية في تلك البلاد، والتي استمرت في النمو والتطور إلى أن انتهت بـ "الثورة الفكرية" التي صاحبت حركة الجهاد وقيام الخلافة الصكتية في العقد الأول من القرن التاسع عشر. وعلى الرغم من أن الفترة من بداية القرن السابع عشر حتى منتصف القرن الثامن عشر لم تنجب من العلماء المحليين المرموقين سوى القليل، إلا أن أعمال هؤلاء العلماء – بمقاييس ذلك العصر – كانت على درجة من الجودة تستحق الوقوف عندها. فمن هؤلاء العالم الكنوي عبد الله ثقة (سكا) الذي ألف منظومة بعنوان "العطية للمعطي" بين فيها الأوجه المختلفة للعبادات. وتعتبر هذه المنظومة بداية للتأليف المحلي بالنظم ونموذجًا انتشر على شاكلته هذا الفن في كل المناطق.[١٤] ومن هؤلاء أيضًا العالم الكشناوي ابن الصباغ المعروف بـ"دان مرينا" (ت ١٦٥٥) الذي قام لأول مرة بشرح وتحليل قصيدة العشرينية للفزازي في كتاب له بعنوان "الوسائل المتقبلة". ومن أعماله التي اشتهر بها كتابه "مزجرة الصبيان" الذي بين فيه فروع العلم والمعرفة التي تناولها وتذوقها علماء عصره في بلاده، ومنها الشريعة والتوحيد والحديث والنحو والفلك وفنون التلاوة وعلم العروض والقوافي والفلسفة. ومن مشاهير كاتسينا أيضًا الشيخ ابن العارف (دان مسني)، ويذكر الشيخ محمد بلو بن فودي لابن العارف تواليف تدل على وفرة علمه، منها "النفحة العنبرية في شرح العشرينية"، و"بزوغ الشمسية في شرح تدل العشرينية"، و"ازدهار الربا في أخبار يوربا".[١٥]

ومن علماء تلك البلاد في ذلك العصر الشيخ هارون الزكزكي، شيخ الشيوخ الفلاتي، كما يشير إليه محمد بلو. وله قصائد وتواليف منها نظمه على رواة البخاري، أي رواية الفروع عن الأصول. ومنهم أيضًا الشيخ على جب، صاحب الشرح على الكبرى والشرح على لامية الأفعال، هؤلاء هم مشاهير علماء ذلك العصر، ولا شك أن هناك كثيرًا غيرهم ممن هم دون مستواهم. إن الخلل الاجتماعي والروحي الذي أصاب مجتمع بلاد هوسا خلال النصف الثاني من القرن الثامن عشر قاد إلى ظهور نوع جديد من الكتابات تنتقد المجتمع لشدة تراخيه في المارسات الإسلامية مع خلطها بالممارسات المجوسية، وتنتقد الحكام علنا لجورهم وخروجهم عن جادة الطريق، وتدعو إلى النهوض لتطهير الدين وإصلاح المجتمع. وأشهر رواد هذا النوع من الأدب الشيخ جبريل بن عمر الطارقي بقصيدته "شفاء الغليل". ثم تسلمت الراية منه مجموعة العلماء الذين قادوا حركة الجهاد، وهم ابنا محمد فودي –عثمان وعبد الله – وأبناؤهما وأصحابهما وتلامذتهما. وقد كان التفقه في الدين سمة متوارثة في أسرة فودي، إلا أن عقد هؤلاء المذكورين النية للقيام بأمر إصلاح المجتمع مع كل ما يترتب على ذلك من مجابهة مَن يسمونهم بـ"علماء السوء" المتحالفين مع الملوك – كل هذا كان مدعاة لهم للتسلح بمزيد من العلم والتعمق فيه. وقد كان هذا بالفعل ديدنهم، إذ يذكر الشيخ عبد الله بن فودي في كتابه "إيداع النسوخ من أخذت من الشيوخ" خمسة عشر من مشاهير العلماء الذين أخذ عنهم شتى فنون العلم والمعرفة داخل بلاد هوسا وخارجها، رغم ذلك يختم بقوله "الشيوخ الذين أخذت عنهم لا أحصيهم الآن ولكن هؤلاء مشاهيرهم".

ونظرة في مكان آخر من هذا الكتاب تكفي لتصور غزارة العلم الذي كانوا يسعون للحصول عليه ورفعة درجته: "ومن الشيوخ الذين أخذت العلم عنهم أمير المؤمنين شقيقي عثمان بن محمد... وقد تركني أبي في يده بعد قراءة القران وأنا ابن ثلاث عشرة سنة فقرات عليه العشرينيات والوتريات والشعراء الستة وأخذت منه علم التوحيد من الكتب السنوسية وشروحها وغيرها وقل كتاب وصل إلى بلادنا وعرفته ولم انقله. وأخذت عنه الأجرومية والملحة والقطر ونحوها وشروحها. وأخذت منه علم التصوف الذي للتخلق والذي للتحقق ما استغنيت بـ هان شاء الله عن غيره. وأخذت منه كتب الفقه ما يعرف به فرض العين مثل الاخضرية والعشماوية ورسالة بن أبي زيد وغيرهما. وأخذت عنه تفسير القرآن من أول الفاتحة إلى آخر القران مرارًا لا اعرف قدرها، وأخذت منه علم الحديث دراية العراقي ورواية البخاري ما مرني على غيرها. وأخذت منه علم الحساب القريب منه واليسير وحصل لي بحمد الله التبصر في الدين من فيضان نوره ومن تواليفه المفيدة، العربية والعجمية، فما ألف كتابا من أول تواليفه إلى الآن إلا كنت أول من نقله غالبًا".[١٦]

دورية إلكترونية. مُحكَمة. ربع سنوية
ISSN: 2090 – 0449

لقد أخذ هؤلاء القادة ذلك الكم الغزير من العلم واستوعبوه ووظفوه للتصدي لقضايا مجتمعهم الملحة، فكان إنتاجهم منه بقدر غزارة ما اكتسبوه أو أكثر، وكل ذلك رغم انشغالهم بحركة الجهاد وتأسيس الدولة الإسلامية الجديدة. فخلف لنا أفراد الأسرة الفودية (الشيخ عثمان وعبد الله ومحمد بلو والمنحدرون منهم) وحدهم ما جملته ٧٢٣ عمل[١٧] باللغة العربية فقط، تتراوح من منظومة طويلة إلى مجلد ضخم (غير ما ألفوه باللغات المحلية – هوسا وفلفلدي)، تفاصيلها كما يلي:

- الشيخ عثمان بن فودي: ١٥٤عمل، أضخمها "بيان وجوب الهجرة على العباد".
- الشيخ عبد الله بن فودي: ١١٢عمل، أضخمها "البحر المحيط في النحو" في ٤٠٠٠ بيت على نمط ألفية ابن مالك، وكتاب "صفاء التأويل في معاني التنزيل"، وهو كتاب تفسير للقرآن.
- الشيخ محمد بلو بن فودي: ١٦٢عمل، أضخمها "إنفاق الميسور في تاريخ بلاد التكرور"
- المنحدرون منهم: ٢٩٥ عمل (لم أتمكن من الاطلاع على عدد واف منها).

وقد غطت هذه الأعمال كل فنون العلوم الإسلامية وضروبها تقريبًا، وتناول بعضها موضوعات وقضايا خاصة بمجتمعهم الضيق، كما كتب الشيخ محمد بلو في الطب النبوي والطب الحديث (بمعايير عصره). ولعل أهم ما تجدر الإشارة إليه في هذا السياق ما كتبه الشيخ عبد الله بن فودي في اللغة العربية، وأعني مؤلفه المذكور "البحر المحيط في النحو "ومؤلفه الآخر" الحصن الرصين في علم التصريف" (١٠٣٦بيت)، وديوانه "تزيين الورقات بما لي من الأبيات" الذي يحوي قصائد من عيون الشعر العربي. يجب ألا يفهم مما تقدم أن التأليف باللغة العربية في فترة الخلافة الصكتية كان محصورًا في الأسرة الفودية. فإذا عدنا إلى لغة الأرقام مرة أخرى نجد أن جملة ما تم العثور عليه من مخطوطات ومطبوعات باللغة العربية منذ فترة الفوديين إلى سنة ١٩٩٥ في المساحة المعروفة سابقًا ببلاد هوسا (من مشارف بون وإلى الحدود الغربية لإمارة صكتو) قد بلغ ١٥٩٤عمل ما بين قصيدة ومجلد ضخم (يدخل في ذلك أعمال الفوديين أيضًا). وهذا العدد يكفي للاستدلال على أن التأليف باللغة العربية أضحى تقليدًا راسخًا في شمال نيجيريا. ولا ننكر أن نظام التعليم المدرسي القائم على النظم الغربية قد أثر سلبًا على حيوية هذا التقليد، إلا أن تمسك مجتمع شمال نيجيريا بالخلاوي والدهاليز التقليدية قد ساعد كثيرًا على استمرارية هذا التقليد واستدامته. فقائمة مؤلفات الشيخ ناصر كبرا الذي توفي في كنو قبل أقل من عشرة أعوام تقف شاهدة على ذلك، إذ ضمت حوالي ١٥٠عمل باللغة العربية.

التأليف باللغة العربية في شرق إفريقيا

لم يشر كنابرت (١٩٧١) – ويعتبر أهم مرجع في الأدب السواحلي – إلى أي عمل باللغة العربية نظمًا كان أو نثرًا يرجع إلى القرون الماضية أنجزه مؤلف سواحلي حتى من ذوي الجذور العربية، دعك من السكان المحليين. وقد أكد سيد حامد حريز إلى أن الشعراء في شرق إفريقيا قد نظموا باللغة العربية في أغراض مختلفة[١٨] ولكن دون الإشارة إلى شاعر بعينه مما قد يوحي بمحدودية هذا الجانب من النشاط وبما أننا بصدد المقارنة مع ما هو حادث في إقليم غرب إفريقيا، كان يهمنا أيضًا معرفة هوية هؤلاء الشعراء، وقد رأينا إن أولى القصائد السواحلية التي تم العثور عليها في إقليم شرق إفريقيا كانت من نظم شعراء ذوي أصول عربية (أو فارسية). أما في النثر باللغة العربية فلم يورد سيد حامد حريز في كتابه الجامه حول المؤثرات العربية في الثقافة السواحلية، لم يورد أي عمل في هذا السياق. وقد أورد عبد الرحمن أحمد عثمان في ثبت المصادر والمراجع لكتابه "المؤثرات الإسلامية والمسيحية على الثقافة السواحلية"[١٩] أربعة كتب وخمس مخطوطات لمؤلفين من داخل المنطقة قيد الدراسة أو ما جاورها. والمؤلفون هم: سعيد بن علي المغيري، والشيخ محي الدين الكلوي، وسالمة بنت سعيد بن سلطان، والشيخ إدريس بن محمد القادري، وبرهان بن مكلا القمري، وعبد الله محمد باكثير الكندي، وعبد الله بن زين الوهط السقاف، بالإضافة إلى راشد البراوي الذي كتب عن الصومال الجديد.

ويلاحظ من خلال هذه الأسماء؛ أن أغلبية هؤلاء المؤلفين ينحدرون من أصول غير محلية، كما يلاحظ غياب الأعمال الفكرية المتعمقة في العلوم الإسلامية كالتوحيد والفقه والتفسير وعلم الكلام أو إعمال في اللغة العربية على شاكلة مؤلفات الشيخ عبد الله بن فودي المذكورة أعلاه. ومن المعروف أن أسرتي النبهاني والمزروعي قد أسهمتا كثيرًا في دفع عجلة الحركة الفكرية في إقليم شرق إفريقيا، وألف بعض أفرادها كثيرًا باللغة السواحلية، وكنا نتوقع أن نقف على إعمال لهم باللغة العربية أيضًا. بالطبع لا يمكن الاعتماد على قائمة عبد الرحمن أحمد عثمان في الحكم على حجم التأليف باللغة العربية في إقليم شرق إفريقيا، وقد أفاد عبد الرحمن بنفسه بأنه لم يتمكن من الوقوف على كثير من المخطوطات، وبالأخص تلك التي في حوزة أسر سلاطين الاباصية ولكن حتى إذا افترضنا أن هناك أعمالاً في هذا السياق ذات أهمية علمية، فلا نعتقد أنها قد بلغت من حيث الكم والنوع ما تم انجازه في الطرف الأخر من القارة، إلا فلماذا لم تحظ بالشهرة والنشر والانتشار ؟ على أن أهم من ذلك كله ملاحظة أن جميع ما أنجز في بلاد هوسا (١٥٩٤عمل) باللغة العربية كان من تأليف علماء محليين أصولهم من داخل المنطقة.

ومن هنا يجئ السؤال المحوري في هذا المقال: **لماذا تطورت الحركة العلمية في بلاد هوسا منذ وقت مبكر واستمرت جذوتها متقدة إلى يومنا هذا وخلفت لنا هذا الأثر الضخم من التراث العربي الإسلامي المعبر عنه باللغة العربية ؟ لماذا لم يحدث شيء كهذا في إقليم شرق إفريقيا رغم الوجود العربي المبكر جدًا في هذا الإقليم؟**

موقعها الاستراتيجي في طريق التجارة بين أوربا وجزر الهند الغربية، وبحكم ما كانت تتمتع به من خيرات تجارية، ظلت على مدى التاريخ منطقة صراع وتنافس بين مختلف القوى العظمى، فوقعت تحت سيطرة البرتغاليين لقرنين من الزمان لا احسب أن النشاط الفكري الإسلامي خلالهما قد وجد حظًا يذكر للانطلاق، فكانت هذه الحقبة بمثابة فترة خمول أو ربما "بيات" لهذا النشاط على عكس من ذلك إقليم بلاد هوسا الذي يقع بعيدًا عن الساحل ولم يكن به من الموارد التجارية ما كان يثير اهتمام القوى العظمى خلال القرون الوسطى. لذلك ظلت الحركة الفكرية الإسلامية فيه تنمو في مسارها الطبيعي دونما عرقلة (من الخارج) إلى أن وصلت قمتها مع حركة الجهاد المشار إليها أنفا. فلم تعرف هذه المنطقة استعمارًا إلا في مطلع القرن العشرين، ووقتها قد وصل الوعي الديني لدى عامة الناس درجة يستحيل معها أي نوع من الاختراق. وفي بادئ الأمر قرر مسلمو الخلافة الصكتية مقاومة كل ما يمت للمستعمر "الكافر" بصلة، وبلغ ببعضهم حد التخلي عن ديارهم فرارًا بدينهم.[(٢٠)] ثم بدءوا تدريجيًا يتقبلون منه العلوم الغربية ولكن دون أن يؤثر ذلك على موروثهم الثقافي الذي ينبني على التراث العربي الإسلامي. لذلك لا غرو أن خلف لما الشيخ ناصر كبرا (المتوفي بكنو قبل أقل من عشرة أعوام – كما أسلفنا) حوالي ١٥٠ عمل باللغة العربية ؟

خاتمة

والخلاصة من كل ما تقدم: أن العلاقة بين سكان الصحراء الكبرى كانت علاقة إسلامية تاريخية، قوية وقديمة، وعلمية وثقافية، وصوفية وأدبية، وفقهية وسياسية، وتتناول جميع الروابط الاجتماعية، أما العلاقة الثقافية فقد حققت بالتعاليم الدينية وتأثير اللغة العربية وازدهارها، وتمسك الملوك بالشريعة الاسلامية وبذلهم قصارى جهدهم لنشر الدين والاهتمام بعلماء الإسلام. كما أسهم التجار المسلمون بدور كبير في عملية التبادل التجاري مع بلاد السودان وحمل هؤلاء التجار السلع ومعها العقيدة الاسلامية ونشروها في بلاد السودان، وأسسوا بها مراكز تجارية، تعتبر أيضًا مراكز حضارية إسلامية.

الهوامش:

(1) **description de l'afrique** – *jean leon* ***L'africain nouvelle*** *edition traduite de l'italien par A.Epaulard.* Adrien – Maisonneuve .Edition ,11 rue sains – sulpice. Paris vi pp .44-48

(٢) أحمد محمد كاني: **الجهاد الإسلامي في غرب إفريقيا**، القاهرة، الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٧، ص٣٣.

(٣) المرجع نفسه، ص٣٧.

(٤) أهم أساتذة الشيخ عثمان بن فودي، انظر ترجمته في: محمد بلو بن فودي: **إنفاق الميسور في تاريخ بلاد التكرور**، القاهرة، دار مطابع الشعب، ١٩٦٤. ص ٥٤ – ٥٦.

(٥) إبراهيم طرخان: **دولة مالي الاسلامية: دراسات في التاريخ القومي الإسلامي**، القاهرة، الهيئة المصرية العامة، ١٩٧٣، ص ٥٦ – ٦٧.

(٦) سيد حامد حريز: **المؤثرات العربية في الثقافة السواحلية في شرق إفريقيا**. بيروت، دار الجيل، ١٩٨٨، ص١٢.

(٧) أهم أساتذة الشيخ عثمان بن فودي، انظر ترجمته في: محمد بلو بن فودي: **اتفاق الميسور في تاريخ بلاد التكرور**، القاهرة، دار مطابع الشعب، ١٩٦٤. ص ٥٤-٥٦.

(8) Sergio Baldi (1988): ***A First Ethnolinguistic Comparison of Arabic Loanwords – common to Hausa and Swahili***, Supplemento n. 57agli Annali Vol 48, Fax .4.

(٩) سيد حامد حريز، مرجع سابق، ص٤٨.

(١٠) سيد حامد حريز، مرجع سابق، ص٩٤.

(١١) سيد حامد حريز، مرجع سابق، ص ٩٤.

(١٢) عبارة عن رسالة دكتوراه، معهد الدراسات الإفريقية الأسيوية، جامعة الخرطوم، سنة ١٩٩٣.

(١٣) عبد الرحمن أحمد عثمان، مرجع سابق، ص٨٧.

(١٤) المرجع السابق، ص ١٥.

(١٥) محمد بلو بن فودي, مرجع سابق, ص ٥٢.

(١٦) عبد الله بن فودي: إيداع النسوخ من أخدت من الشيوخ، زاريا، مكتب نولا، ١٩٥٨. ص٢.

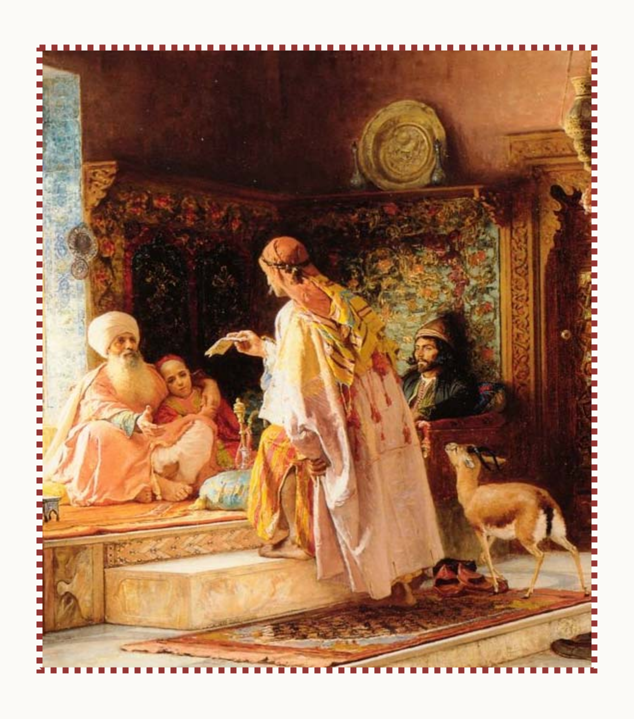
(17) ***Islam et la colonisation en Afrique*** Hammahoullah Homme de foi et Réistant, Maisonneuve et larose 1983, Alioune traoré, pp.66 -78.

(١٨) سيد حامد حريز ، مرجع سابق ، ص ١١٢.

(١٩) عبارة عن رسالة دكتوراه، معهد الدراسات الإفريقية والأسيوية، جامعة الخرطوم، سنة ١٩٩٣.

(٢٠) عبد الرحمن أحمد عثمان، مرجع سابق، ص ٨٧.

دورية إلكترونية .مُحكّمة .ربع سنوية   ISSN: 2090 – 0449



الألقاب الإسلامية
"دراسة لغوية تاريخية"

د. حسين محافظة

أستاذ مساعد التاريخ الإسلامي
كلية إربد الجامعية
جامعة البلقاء التطبيقية – الأردن

د. حسين لافي قزق

أستاذ مساعد اللغة والنحو
جامعة البلقاء التطبيقية – الأردن

الاستشهاد المرجعي بالدراسة:

حسين محافظة، حسين لافي قزق، الألقاب الإسلامية: دراسة لغوية تاريخية.- دورية كان التاريخية.- العدد التاسع عشر؛ مارس ٢٠١٣. ص ٧١ – ٧٨.

www.kanhistorique.org ISSN: 2090 - 0449

كان التاريخية: رقمية الموطن .. عربية الهوية .. عالمية الأداء

مُلَخَّصْ

تهدف هذه الدراسة إلى إلقاء الضوء على الألقاب الإسلامية في التعرف سبيل إلى مضامينها اللغوية والسياسية والدينية والفكرية. وقد تناولت الألقاب منذ نشوئها في بداية تكوين الدولة الإسلامية، مرورًا بالعصر الأموي، وانتهاءً بالعصر العباسي. ولقد انتهت الدراسة إلى أن الألقاب أدّت وظيفتها السياسية والفكرية بما يتناسب ومستوى التطورات الاجتماعية والثقافية للمجتمع العربي الإسلامي.

مُقَدِّمَةْ

تعد الألقاب أحد أهم المؤشرات الدالة على سلطة الدولة ووظائفها السياسية والإدارية، كما تعد من أهم المسوغات الفكرية التي استخدمها أصحاب السلطة لتبرير سلطتهم أو إضفاء الشرعية عليها، كما استخدموها للتقليل من شأن خصومهم أو أعدائهم والحط من شأنهم اجتماعيًا وأخلاقيًا بهدف تشويه صورتهم وإبطال دعواهم بحقهم بالسلطة؛ لذلك حظيت الألقاب بعناية فائقة عند متخذيها للتعبير بدقة عن رغباتهم واتجاهاتهم، وبما يضفي عليهم علو الشأن والتميّز. وعادةً ما كانت الألقاب تتخذ أسماء وصفات إيجابية ومحببة من منظور اجتماعي وأخلاقي وديني. ويمكن القول؛ أن الألقاب ظاهرة حضارية إنسانية عرفتها معظم الشعوب والأمم منذ أقدم العصور، وتطورت كباقي الظواهر حتى غدت ظاهرة عالمية تمتلك خاصية التراكم والانتشار عبر الثقافات وتفاعل الحضارات.

ولقد عرف العرب هذه الظاهرة، وحملت ثقافتهم نماذج عديدة منها، وفي التاريخ الإسلامي نشأت الألقاب الرسمية منذ نشأة الدعوة والدولة الإسلامية، ورُسِمَ لها إطارٌ مُحدّد في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة لتحقق الانسجام الإيجابي على الصعيد الاجتماعي بين التقاليد العربية الموروثة والمُثُل والمبادئ الأخلاقية الإسلامية. وفي سياق تطور ظاهرة الألقاب الإسلامية خضعت لقواعد إجرائية خاصة في كل حقبة تاريخية ابتداءً من نشأة نظام الخلافة كمؤسسة للحكم، وما انبثق عنها من نظم إدارية ومالية وعسكرية.

وشهدت الألقاب الرسمية أو الاجتماعية المتداولة بين الناس ضروبًا من التنوع والتعدد تولدت بفعل مؤثرات وعوامل اجتماعية وثقافية نشأت بالتدريج عبر تطور المؤسسات والنظم والأحداث، لتفاعلها مع الثقافات الإنسانية القديمة أو المعاصرة لها؛ لتشكل في النهاية نمطًا مميزًا وموضوعًا قائمًا بذاته لفت أنظار الدارسين القدماء منهم والمحدثين. ولعل هذه الدراسة محاولة للتعرف إلى طبيعة هذه الظاهرة بهدف إلقاء الضوء على مضامينها المتداخلة اللغوية والسياسية والدينية، وهذا هو محور الدراسة. مع الإشارة إلى أننا سنحافظ قدر الإمكان على تتبع تطور الألقاب وفق تسلسلها التاريخي.

أولاً: معنى اللقب وحدوده في اللغة

اللقب أحد أقسام العَلَم، إلى جانب الاسم والكنية. واللقب يعني كل ما أشعر برفعة المُسَمّى أو ضِعَتِه، فالأول نحو الصِّدِّيق والرشيد، والثاني نحو الجاحظ.[١] وربط البعض بين اللقب والنبز. وهذا ليس دقيقًا، فالنبز مرتبط بالناحية السلبية فقط، في حين يتعامل اللقب مع حالتي المدحِ والذمِّ ، وفي قول الشاعر:

أكنّيه حين أناجيه لأكرمه ولا أُلَقّبُهُ ، والسوءةُ اللقبُ

نجد أن اللقب في هذا السياق يرتبط بالمعنى السلبي. وفي قول أبي الطيب:

مباركُ الاسم أغرّ اللقبِ كريمُ الجِرِشّى شريفُ النسب[٢]

فإن المدح هو الأمر الظاهر. وقد يتحول اللقب نفسه من الذم إلى المدح، وذلك كلقب أنف الناقة الذي كان يشعر بعض الأقوام بالمذمّة، وكانوا يغضبون منه حتى قال فيهم الحطيئة:

قوم هم الأنف والأذناب غيرهم ومن يسوّي بأنف الناقة الذنبا

فعاد هذا الاسم فخرًا لهم وشرفًا فيهم.[٣] وذكر الجوهري أن اللقب في اللغة واحد الألقاب، وهي الأنباز، تقول: لقَّبَه بكذا فتلقَّب. وأما النَّبَز فهو اللقب، والجمع الأنباز. والنبْز بالتسكين المصدر، تقول: نبزه ينبزه نبْزا. ويُفهَم من ذلك أنهما مترادفان، والأولى من ذلك أن يقال: اللقب أعم من النبز، فالأول يشمل المدح والذم، والثاني خاص بالذم فقط.[٤]

ويرى البعض أن اللقب ضربان: "ضرب على سبيل التشريف، كألقاب الخلفاء والسلاطين، وضرب على سبيل التعيير، وهو المقصود في الآية الكريمة "ولا تنابزوا بالألقاب".[٥] وربط القلقشندي بين النعت واللقب، إذ قال: "فالنعت صفة، وهي في العادة تأتي من اختيار الشخص بما يؤثره ويزيد في إجلاله ونباهته"، ويضيف: "أن العامة استعملت اللقب في موقع النعت الحسن وأوقعوه موقعه لكثرة استعمالهم إياه، حتى وقع الاتفاق والاصطلاح على استعماله في التشريف والإجلال والتعظيم والزيادة في النباهة والتكرمة".[٦] ويحتمل اللقب تفاسير أخرى إضافة لما سبق، فقد يكون خاليًا من المدح أو الذم، فيأتي على سبيل تعريف الشخص بلقب معيّن يُعرف به ولا يُعرف بغيره، ومنه تعريف بعض علماء اللغة مثلا كسيبويه والمبرد؛ لأنه لا يقصد به تنقص أو ذم، بل محض تعريف.

وبغض النظر عن كثرة التفاسير وتنوعها، فإن اللقب عمليًا هو اسم ضُمّ إلى الاسم الحقيقي، ويعود إلى صفة أو حادثة طبعت المُسمّى بطابع ما، وفي الغالب يأتي اللقب أو الاسم المضاف لاسم الشخص من آخرين. أما بخصوص اللقب السياسي، فإن الشخص المعنيّ هو الذي يختار لقبه، أو ربما يأتي من فئة أو هيئة منوط بها اختيار اللقب للشخص المعنيّ سواء أكان حاكمًا (خليفة)، أو وزيرًا، أو قائدًا عسكريًا، أو إداريًا. وهنا تبرز فكرة التوظيف للألقاب لتؤدي مهمة سياسية وفكرية (إيديولوجية) في اختيار اللقب، وذلك لما فيه من دقة تقتضيها الضرورة المنهجية في إدارة الحياة السياسية والاجتماعية والفكرية. وهذا ما سنتعرف عليه عند تتبع تطور الظاهرة في التاريخ.

ثانيًا: التطور التاريخي للألقاب الإسلامية

١- نشأة الألقاب في صدر الإسلام

١/١- لقب الخليفة

إن أول الألقاب التي ظهرت في التاريخ الإسلامي هو لقب "الخليفة"، أو "خليفة رسول الله"، وكان المقصود به واضحًا، وهو الشخص الذي ارتضاه المسلمون حاكمًا عليهم بعد الرسول ﷺ، وهو أبو بكر الصديق (١١- ١٣هـ/٦٣٢ - ٦٣٤م).[٧] وتذكر المصادر التاريخية أن أبا بكر قَبِلَ أن يُخاطَبَ بلقب الخليفة أو خليفة رسول الله، ومنع الناسَ من مخاطبته بخليفة الله.[٨] وهذا يعني أنه ضبط معنى اللقب وحسم دلالته الوظيفية في أنه مجرد حاكم يقوم على تنفيذ منهج الرسول ﷺ خدمةً لمصالح الأمة التي ارتضته حاكمًا لها،[٩] كما دلت عليه خطبته الأولى بعد مبايعته البيعة العامة في المسجد الجامع.[١٠] وتبعًا لهذا اللقب عُرف نظام الحكم في الإسلام بالخلافة، وظل لقب الخليفة يُطلق على الحاكم المسلم السنّيّ حتى نهاية العصر العثماني.[١١]

ولتأكيد ما أشرنا إليه سابقًا؛ نجد أن التفسير اللغوي لكلمة خليفة من الوسائل الفضلى لتوضيح حقيقة معنى اللقب، جاء في اللسان: الخِلافَةُ: الإمارةُ وَهِيَ الخِلِّيفَى. وإنه لخَلِيفةٌ، وخَلَفَه يَخْلُفُه خَلَفاً: صارَ مَكانَهُ. والخَلَفُ: الْوَلَدُ الصَّالِحُ يَبْقَى بَعْدَ الإِنسان، وخلَفَ فُلانٌ مكانَ أَبيه يَخْلُف خِلافةً إِذَا كَانَ فِي مَكَانِهِ وَلَمْ يَصِرْ فِيهِ غيرُه. وخَلَفَه رَبُّه فِي أَهلِه وولدِه: أَحْسَنَ الخِلافةَ، وخَلَفَه فِي أهله وولدِه ومكانِه يَخْلُفُه خِلافةً حسَنةً: كَانَ خَلِيفةً عَلَيْهِمْ مِنْهُ، يَكُونُ فِي الْخَيْرِ وَالشَّرِّ، وَلِذَلِكَ قِيلَ: أَوْصى لَهُ بالخِلافةِ.[١٢]

مما سبق يتبين؛ أن التفسير اللغويّ يتطابق مع ما أوردته المصادر التاريخية الأولية، على عكس التفسيرات الفقهية التي ظهرت فيما بعد،[١٣] والتي أرادت ربط اللقب أو إرجاعه إلى أصول دينية لإضفاء هالة من القدسية على شخص الخليفة والخلافة.[١٤] ويستنتج أيضًا أن اللقب لا يتجاوز المعنى اللغوي، وأنه ينطوي على مضمون سياسي عميق بقدر ما هو مسألة لغوية منحته شكلاً ثابتًا من حيث المعنى والدلالة.[١٥]

٢/١- لقب أمير المؤمنين

وأما اللقب الثاني الذي ظهر إلى جانب لقب الخليفة، والذي ارتبط به وصار مرادفًا له، فهو لقب "أمير المؤمنين". وقد ذكرت الروايات أن أول من حَمل هذا اللقب هو عمر بن الخطاب (١٣-٢٣هـ/ ٦٣٤ - ٦٤٣م)، وتفيد الروايات أنه جاء بشكل عفوي نطق به أحد المتحدثين مع عمر، وقد قَبِلَه لما تضمنه من دقة في الدلالة، واختصار في اللفظ، ولخلوه من الإطالة المستثقلة. فالإطالة والكثرة تنتهي إلى "الهُجْنَة" على حد تعبير ابن خلدون،[١٦] كما في اللقب الذي بدأ يناديه به المسلمون "خليفة خليفة رسول الله"، وهو يؤكد معنى مُحبّبًا إذ ضم كلمة "الأمير" ذات الاستعمال

دورية إلكترونية .مُحكَمة .ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449

المفضل منذ زمن الرسول ﷺ، إلى جانب كلمة "المؤمنين" المعبرة عن صفة الجماعة ووحدتها.[١٧] وربما كان يشير بهذا الاستخدام إلى قوتها العسكرية بعد نجاح حركة الفتوحات في بلاد الشام والعراق. وبذا تشارك اللقبان الخليفة وأمير المؤمنين وانسجما في سياق واحد. هكذا أوردتهما المصادر التاريخية الأولية والوثائقية،[١٨] على الرغم من تفضيل الخلفاء الراشدين ذكر أسمائهم في المخاطبات كما هي، مسبوقة بكلمة عبد الله أدبًا وتواضعًا.[١٩] واختيار هذا اللقب يدل على أنه، أي اللقب، كان منسجمًا مع منظومة القيم الفكرية والأخلاقية السائدة آنذاك، إذ اتسم بالبساطة، وليس التفخيم أو التعظيم.

وتجدر الإشارة إلى؛ أن هناك لفظة أخرى لها صلة وثيقة باللقبين السابقين، وهي لفظة "إمام" أو "الإمام"، وقد اشتهرت على الألسن، وحملت ابتداء دلالة اللقبين نفسها، إلا أنها سرعان ما وضعت في نسق دلالي ورمزي خاص متعلق بالخليفة الراشدي الرابع علي بن أبي طالب[٢٠] (٣٥- ٤٠هـ/٦٥٥ - ٦٦٠م)، وهو ما سنتحدث عنه في العنوان التالي.

ثالثًا: الصراع على الألقاب في العهد الأموي (٤١ ـ ١٣٢هـ/٦٦١ ـ ٧٤٩م)

دخلت الألقاب الرسمية الخاصة بالخلافة والخلفاء حيز الصراع السياسي، وقد دار الصراع حول شخص الخليفة بالذات،[٢١] وارتدى مظهر الصراع حول الأحقية في استعمال اللقب الرسمي للخلافة منذ أحداث الفتنة والحرب الأهلية وما تبعها من أحداث أدّت إلى ما يمكن تسميته بفكرة التنافس والاستقطاب حول اللقب الذي اتخذه زعماء القوى المتصارعة على الحكم. ومنذ وصول معاوية (٤١ - ٦١هـ/٦٦١ - ٧٧٩م) إلى مركز الخلافة نشأ جدال ظاهر حول شرعية الحكم، وقد تشبث معاوية والأمويون من بعده بلقبي "خليفة" و"أمير المؤمنين"، ولم يستسيغوا التلقب بأي لقب آخر مثل: ملك أو غيره،[٢٢] على الرغم من أن خطابهم السياسي طرح أفكارًا نظرية متنوعة هدفت إلى تبرير شرعية حكمهم، وإضفاء هالة من القداسة على منصب الخلافة وشخص الخليفة.[٢٣] وقلما نجد ذكرًا لأي لقب آخر لهم في المصادر[٢٤] باستثناء ما أطلقه عليهم معارضوهم من نعوت لتقويم أشخاصهم أو أعمالهم بهدف الإساءة إليهم والتقليل من مكانتهم.[٢٥]

وفي المقابل نجد حركات المعارضة مثل: الخوارج، والشيعة، وآخرين مثل: عبد الله بن الزبير (٦٤ - ٧٣هـ/٦٨٣ - ٦٩٢م) يتجهون بالألقاب اتجاهين: الأول – ومثَّلَهُ الخوارج وعبد الله ابن الزبير، حيث تلقبوا بلقب خليفة أو أمير المؤمنين أو إمام (عند الخوارج)، جريًا على العادة السابقة.[٢٦] والآخر - ومثّله الشيعة الذين أطلقوا على زعمائهم لقب إمام أو الإمام، باستثناء علي ابن أبي طالب الذي حاز على اللقبين. والفرق بينهما أن أصحاب الاتجاه الأول مارسوا الحكم.[٢٧] وأما أصحاب الاتجاه الآخر فلم يكن بمقدورهم ممارسته؛ لذلك نحَوْا بالتلّقب بالإمام ليدل على زعامة دينية أو روحية أكثر منها متعلقة بممارسة السياسة والحكم على أرض الواقع،[٢٨] لكنهم وأتباعهم نشطوا في بناء سياق نظري متعلق بالحكم عُرِف فيما بعد بنظرية الإمامة.[٢٩]

وعند البحث عن أصل لفظة "الإمام" في اللغة نجدها ترتبط بإمامة الناس في الصلاة،[٣٠] وأَمَّ القومَ وأَمَّ بِهِمْ: تقدَّمهم، وَهِيَ الإمامةُ. والإمامُ: كُلُّ مَنِ ائتَمَّ بِهِ قومٌ كَانُوا عَلَى الصِّرَاطِ الْمُسْتَقِيمِ أَو كَانُوا ضالّين. يُقَالُ: فُلانٌ إمامُ الْقَوْمِ؛ مَعْنَاهُ هُوَ الْمُتَقَدِّمُ لَهُمْ، وَيَكُونُ الإمامُ رئِيسًا كَقَوْلِكَ إمامُ الْمُسْلِمِينَ، وَيَكُونُ الكتابَ، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: "يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُناسٍ بِإِمامِهِمْ". وَيَكُونُ الإمامُ الطريقَ الواضحَ؛ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: "وَإِنَّهُما لَبِإِمامٍ مُبِينٍ". الْجَوْهَرِيُّ: الإمامُ الَّذِي يُقْتَدى بِهِ.[٣١] وهذا فيه معنى العموم، وفي إطلاق اللقب على عليّ فيه نوع من التخصيص. وقد يدل على الإمام في الصلاة، فهو من يأتم بِهِ النَّاس من رَئِيس أَو غَيره، وَمِنْه إمَام الصَّلاة والخليفة وقائد الْجند وَالْقُرْآن للْمُسلمين،[٣٢] وذلك بحسب السياق الذي وردت فيه. ويرى ابن حزم أن الامام إذا أطلق انصرف إلى الخليفة، أما إذا قيد انصرف إلى ما قيد به من إمام الصلاة وإمام الحديث وإمام القوم.[٣٣]

وكانت إمامة الصلاة من أهم واجبات الخليفة أو مَن ينوب عنه في إدارة الولايات؛ لذلك صنفت كوظيفة عامة تدل على حق الإشراف العام على إدارة الدولة أو شؤون الولاية،[٣٤] لكنها استخدمت استخدامًا خاصًا عند الشيعة؛ لتدل على منصب فخري لأولاد عليّ وأحفاده الذين عُرِفوا بالأئمة،[٣٥] وزيادة في التعريف بهم والتمييز بينهم أضافوا إلى أسمائهم ألقابًا خاصة مثل: "الحسن التقي"، و"الحسين الشهيد"، و"علي زين العابدين"، وهكذا.[٣٦] وبذا تظهر الرؤية الوظيفية للقب التي تجعله يؤدي إلى إبراز التناقض بين الحاكم الفعلي والحاكم النظري أو المرجع الفخري.[٣٧] ولا يخفى ما لهذا التوجه من أثر بالغ في الوعي السياسي والمجتمعي خدمةً لأغراض تلك الفئة ونزعاتها، فيكون اللقب جزءًا رئيسًا من دعايتها الموجهة ضد السلطة القائمة.

وعندما نجحت دعوتهم السرية (أي الشيعة) التي قادها العباسيون في إقامة الدولة العباسية أطلقوا على زعيمهم إبراهيم بن محمد بعد قتله على يد الأمويين سنة ١٣٢هـ/٧٤٩م لقب الإمام،[٣٨] وأما الخلفاء العباسيون، فقد تمسكوا بلقب "خليفة" و"أمير المؤمنين"، غير أنهم أضافوا ألقابًا خاصة بكل واحد منهم للتفريق بينهم. ومما تقدم يستنتج أن لقب الإمام كان اللقب المفضل لحركات المعارضة في طورها السري، وبعد نجاحها في إقامة الدولة فضلت استعمال لقب "أمير المؤمنين" للدلالة على صفة الإمام كحاكم رسمي للدولة.

رابعًا: الألقاب العباسية

لم يؤدّ قيام الدولة العباسية إلى تحولات جذرية في طبيعة السلطة السياسية ومؤسسة الخلافة، بل أكد العباسيون مبدأ وراثة الحكم، وقرنوها بالمشيئة الإلهية التي اختارت آل البيت

دورية كان التاريخية .محكّمة .ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449

للحكم،[39] غير أن جهاز الإدارة توسع، ونشأت وظائف جديدة مثل الوزارة، كما برز دور فئة الكُتّاب فيها، وازداد تأثير التقاليد الإدارية النابعة من الثقافات الأخرى لاسيما الفارسية منها.[40] إلا أنهم – أي العباسيين – حاولوا إحداث تغيير نوعي في مسألة الألقاب، فقد حرصوا على اتخاذ الألقاب التقليدية (خليفة وأمير المؤمنين)، ثم استخدموا ألقابًا خاصة مضافة إلى اسم كل واحد منهم حمل أكثر من معنى ودلالة في مواجهة خصومهم، وهذا ما ميّز ألقابهم في الفترة المعروفة بـ العصر العباسي الأول (١٣٢-٢٤٧هـ/٧٤٩-٨٦١م).

وهو ما يؤشر على منحى جديد في الفكر السياسي اصطبغ بالصبغة الدينية، فكانت الألقاب تعبيرًا عن هذا الاتجاه وتكريسًا له في الخطاب السياسي العباسي بهدف تميزه عن خطاب سابقيهم الأمويين.[41] وأما التغيير الذي حصل بعد هذه الفترة فقد أضيف إلى ألقاب الخلفاء كلمة "الله" مثل: المعتصم بالله، والواثق بالله، والمتوكل على الله، كما برز دور مراكز القوى مثل قادة الجيش، أو الجند وبعض الوزراء، والكُتّاب في اختيار ألقاب الخلفاء الذين خضعوا لهيمنتهم. ولما كانت الفترة العباسية طويلة وجرت العادة على تقسيمها إلى عصور (أول وثان ومتأخر)، فإننا سنتحدث عن نماذج منتقاة من ألقاب الخلفاء الأولى، ونموذجين من ألقاب الوزارة والإمارة بهدف الإشارة إلى تطور العلاقة بين الخلافة والمؤسسات التابعة لها.

خامسًا: نماذج من ألقاب الخلفاء

١- السفّاح[42] (١٣٢- ١٣٦هـ/٧٤٩- ٧٥٣م)

وهذا لقب الخليفة العباسي الأول. وقد أثار اللقب إشكالية بين الدارسين، إذ اختلفت آراؤهم وتعددت حول حقيقة تلقبه بهذا اللقب. ويُرجح "الدوري" الرأي القائل أنه لم يُطلق عليه في حياته، بل جاء بعدها على يد المؤرخين المتأخرين،[43] وربما خلط المؤرخون بينه وبين عمه عبد الله بن علي (قُتل سنة ١٣٩هـ/٧٥٦م) القائد العسكري الذي تولى مهمة ملاحقة الأمويين وقتل عددًا كبيرًا منهم.[44] ولاحظ فاروق عمر اختلاط اللقب وعزاه إلى اضطراب الروايات حول كثرة القتل الذي صاحب السنوات الأولى من نشأة الدولة العباسية، إلا أنه في النهاية رجّح رأي الدوري.[45]

ومما يدعم هذا الرأي ورود هذه الكلمة في اللغة بمعنى الكرم. فقد جاء في لسان العرب: السفّاح الكريم، ورجل سفّاح أي معطاء، وهو أيضًا الفصيح، ورجل سفّاح أي قادر على الكلام. وجاء في كتب اللغة غير هذا: وسَفْحُ الدَّمِ كالصَّبِّ. ورجلٌ سَفّاح: سَفّاكٌ للدِماء. والمُسافَحة: الإقامة مع امرأة على فجور من غير تزويج صحيح،[46] ورغم أن المعاجم تذكر المعنيين إلا أن البحث لا يميل إلى الأخذ بهذا المعنى، أي سفك الدماء، بل يؤكد المعنى الأول، الكرم، بدليل ورود الكلمة في خطابه الأول بعد توليه الخلافة، في سياق مدحي، إذ قال: "... وقد زدتكم في أعطياتكم مائة درهم، فاستعدوا، فأنا السفاح المبيح والثائر المبير".[47]

وعلى ذلك، يمكن عدها صفة مدح في حقه؛ لأنها وردت في سياق الحديث عن العطاء، وليس في سياق التهديد خاصةً حينما نعرف أنه كان يخطب في مسجد الكوفة حيث أنصار الدعوة العباسية ومؤيدوها. وهذا المعنى يتطابق مع ما أورده صاحب كتاب الإمامة السياسية الذي وضع عنوانًا صريحًا إذ قال: "خروج السفّاح على أبي العباس"، وقصد ثورة عبد الله بن علي، على الخليفة أبي العباس.[48] كما أورد كلٌّ من المقدسي والأزدي رأيًا مشابهًا، وأن المقصود بالسفاح هو عبد الله عم الخليفة،[49] واستشهدا بأشعار قيلت بحقه، منها قول حفص الأموي:

وكانت أميةُ في مُلكِها ... تجور وتُكثِر عدوانَها
فلما رأى اللهُ أن قد طغت ... ولم يتحملِ الناسُ طغيانَها
رماها بسفاح آل الرسول ... فجدّ بكفيْه أعيانَها
ولو آمنت قبل وقع العذاب ... فقد يقبلُ اللهُ إيمانَها

ونشير هنا إلى؛ أن كلمة سفّاح على وزن فعّال وهي صيغة مبالغة تفيد التعظيم في الفعل، السَّفْح، وتفيد الإكثار في الإنفاق. وفي كل الأحوال فإنه يمكن النظر إلى هذا اللقب على أنه مدح من قبل المقربين إلى الخليفة ومن عامة الناس، وذم من قبل معارضي الدولة.

٢- المنصور[50] (١٣٦- ١٥٨هـ/ ٧٥٣- ٧٧٤م)

وهو لقب الخليفة العباسي الثاني. وقد عُدَّ المؤسس الحقيقي للدولة؛ لأنه وطد أركانها وأعاد تنظيمها بعد انتصاره على خصومها وأعدائها.[51] ومن هنا رجّح البعض تلقّبه بهذا اللقب بعد نجاحه في القضاء على أعداء الدولة الكُثُر لاسيما ثورة محمد النفس الزكية وأخيه "إبراهيم" سنة (١٤٠هـ/٧٥٧م) في كل من الحجاز والبصرة.[52] ولقب المنصور ينطوي على أهمية كبيرة، وله دلالات عميقة، فهو يشير إلى أبعاد نظرية سياسية ودينية تقع في إطار فكرة "المهدي المنتظر" ذات الطبيعة التنبؤية المتأملة،[53] ولهذا يعتقد أن المنصور نفسه هو الذي اتخذ اللقب تأكيدًا لانتصاره على أعدائه على أرض الواقع، كما أراد توظيف اللقب بالمعنى الدعائي الذي يحدثه في مخيلة الناس التي تختزن أفكارًا إيجابية وروحًا تفاؤلية بكلمة المنصور،[54] إذ كانت شعار الدعوة العباسية "يا محمد يا منصور".[55]

وأما القصد الواضح أو المباشر من اللقب فهو الشخص الذي أعانه الله تعالى على إحراز النصر،[56] أو "الشخص الذي لا تُرد له راية".[57] وتأكيدًا لهذا المعنى يورد السيوطي نقلاً عن الصولي "أن المأمون تكنّى بأبي جعفر؛ لأن العباسيين كانوا يحبون هذه الكنية؛ لأنها كنية المنصور، وكان لها في نفوسهم جلال وتفاؤل".[58] وفي لسان العرب أن النصر معناه إعانة المظلوم،[59] وهو منصور أي وقع له النصر والتأييد، فهو يستحق النصر من الله، وهو مُسمّى يشير إلى شخص بعينه، هو الخليفة، ولكن (أل) الداخلة عليه لها وظيفة، وهي أنها تشير إلى المعنى الذي نُقلت عنه، فهذه الأداة هي

التي إذا دخلت على الاسم أدت إلى لمح الصفة الأصلية للاسم،(٦٠) والمراد بها أنها تُذَكِّر بما نُقِلت عنه من صفة، أو ما في معناها.

وهكذا؛ يصبح المقصود باللقب هنا هو النصر بمعناه التام والشامل. وعليه؛ يكون النصر محمولاً على التفاؤل والأمل أن يظل منصورًا في المستقبل، فتكون الدلالة على المعنى الأول أن النصر قد تمّ، فيجتمع للكلمة معنيان أو قصدان، أحدهما على المضيّ والتمام، وثانيهما على التفاؤل. ويمكن القول؛ أن لقب المنصور فيه إيحاءات متعددة للصديق وللعدو، فهو الخليفة الذي يؤازره النصر كما في الماضي في مواجهة أعداء الأمس من الأمويين والعلويين أو غيرهم، أو من الجُدُد المعارضين له والطامعين بالحكم، وهو منصور كذلك في المستقبل على أي عدو محتمل، مما يعطي دلالة النصر في كل الأزمان. ويشار إلى أن لقب المنصور يجري أيضًا مجرى الاسم العَلَم، فهو يشير إلى شخص الخليفة، وهو بالتالي كشأن الألقاب الأخرى وسيلة تميّز الخليفة عن غيره من الخلفاء، كما في لقب أمير المؤمنين، من الاشتراك، كونه قد أُطلق على الخلفاء قبله وبعده.

ويمكن القول؛ أن استعمال هذا اللقب ينمّ عن عمق تفكير أبي جعفر المنصور وحذقه في الاختيارات المناسبة للوسائل الكفيلة لتوطيد أركان حكمه ودولته، كما يؤشر على اتجاهات تفكير الناس وثقافتهم في تلك الحقبة داخل السلطة وخارجها.

٣- المهديّ(٦١) (١٥٨- ١٦٩هـ/٧٧٤- ٧٨٥م)

وهو لقب الخليفة العباسي الثالث. وقد جاء في سياق متصل مع لقب المنصور ومكمل له، فقد ذكرت الروايات أن اللقب كان من اختيار أبي جعفر المنصور الذي رشحه للحكم من بعده (ولاية العهد)، وأنه جاء متزامنًا مع تلقيب نفسه بالمنصور بعد القضاء على ثورة محمد النفس الزكية الذي كان أول مَن أُطلِق عليه اللقب لإضفاء الشرعية على ثورته وأحقيته بالحكم.(٦٢) ويمكن فهم دلالة هذا اللقب على المستوى اللغوي بالرجوع إلى معاجم اللغة، فإن كلمة المهديّ اسم مفعول من الهدى الذي هو الرشاد والدلالة والتبيين. يقال: هَداهُ الله للدين هدى. وقوله تعالى: "أولم يَهْدِ لَهُمْ"،(٦٣) قال أبو عمرو بن العلاء: أولم يبين لهم. وهَدَيْتُهُ الطريق والبيت هِدايَةً، أي عرفته، فهو مَهديّ،(٦٤) وقد وردت أحاديث فيها كلمة المهديّ وصفا لعليّ بن أبي طالب، ثم انتشرت الكلمة وشاعت، وهي في كل ذلك بمعناها اللغوي والديني: رجل هداه الله فاهتدى، ثم أخذت معنى جديدًا في سياق تطور الفكر السياسي، وهو الإمام المنتظر الذي يأتي فيملأ الأرض عدلاً كما ملئت جورًا".(٦٥)

ويمكن أيضًا فهم دلالة ومغزى هذا اللقب على مستوى القراءة والرؤية السياسية والفكرية انطلاقًا من القاعدة القائلة بقوة الجذب والترغيب التي يلجأ إليها متخذ اللقب من جهة، والاستبعاد والنفي للمنافس أو الخصم، من جهة أخرى. فقد أراد المنصور الاستمرار في التأسيس الفكري الدعائي الجاذب لنظرية العباسيين في الحكم، القائمة على الأحقيّة في وراثة النسب النبوي وصبغتها الدينية، إضافة إلى مبررات الكفاية والقوة العسكرية، وفي الوقت نفسه محاولة نزع هذه المقومات عن خصومهم العلويين الذين شاركوهم في النسب وذات النزعات السلطوية، والذين فشلوا في إقرارها على أرض الواقع.(٦٦) ومما يعزز مثل هذه الرؤية التفسيرية ما أوردته المصادر من حرص "أبي جعفر المنصور"، ومِن بعده المهدي، على استعمال كل الوسائل المتاحة لإثبات معاني فكرة المهدي التي توحي بالعدالة والإصلاح، واتباع سياسة تتسم بالعفو والتسامح والكرم، والدفاع عن الدين من خلال إعلان الحرب على أصحاب نزعة الإلحاد والزندقة.(٦٧)

مما تقدم يستنتج؛ أن الألقاب العباسية ذات الصبغة الدينية جاءت بهدف تكريس خطابهم السياسي والداعي إلى وحدة الأمة وتمتين مفهوم العدالة والمساواة، كما يستنتج أن ألقابهم المختارة بعناية كانت المقدمة أو الإرهاص الأوّلي لتكوين النظرية السياسية السُّنّيّة في الحكم التي تبلورت فيما بعد.(٦٨)

سادسًا: نموذج من ألقاب الوزراء والأمراء

من ألقاب الوزراء/ وزير آل محمد

نشأت ظاهرة تلقيب الوزراء مع نشأة وظيفة الوزارة بعد قيام الدولة العباسية،(٦٩) وأول الألقاب التي شاع ذكرها لقب "وزير آل محمد"، وقد أُطلق على أبي سلمة الخَلال من قِبَل قادة الثورة العباسية كناية عن دوره في تحمل عبء إدارة تنظيم الدعوة العباسية وشؤونها،(٧٠) وقد قُتِل بعد أقل من ثلاثة أشهر بأمر الخليفة العباسي الأول، وعلى يد أبي مسلم الخراساني القائد العسكري للثورة، والذي حمل لقب "أمير آل محمد"، أو "أمين آل محمد"،(٧١) ولقي مصير الوزير نفسه بعد عدة سنوات (١٣٧هـ/٧٥٤م) بتهمة عدم الإخلاص للدولة.(٧٢)

وبغض النظر عن تفاصيل تلك الأحداث، فإن اللقب يثير ثلاثة أمور: الأول؛ أن مصدر اللقب مشتق من الشعار الذي اعتمدته الدعوة العباسية في طورها السري، وحمل عنوان "الرضا من آل محمد أو آل البيت"،(٧٣) بهدف التورية والتضليل للسلطة الأموية التي كانت تتعقب زعماء الدعوة وتنكل بهم، ولإيهام وتضليل كثير من الذين لا يؤيدون السلطة الحاكمة، أو يؤيدون أبناء علي في المطالبة بالحكم، وبالتالي فإن هذا اللقب كان يمثل اختيارًا موفقًا نال رضا جميع الأطراف، واستقطبها لصالح الثورة ولإسقاط الدولة الأموية.(٧٤) والأمر الثاني؛ مقدار الأثر السلبي الذي تركه مقتل الوزير على وظيفة الوزارة ذاتها، فقد فضل بعض الوزراء المُعيَّنين عدم التلقب بلقب وزير مؤقتًا؛ لأنه عُدّ نذير تطير وشؤم، قياسًا على ما حدث لأول مَنْ حملَ اللقبَ،(٧٥) فكانت وظيفة بغير مُسمّى، وفي ذلك قال سليمان بن المهاجر البجلي شعرًا:

إن الوزير وزير آل محمد   أودى فمن يشناك كان وزيرًا(٧٦)

والأمر الثالث؛ تطابق المعنى الشائع لكلمة وزير مع ما أوردته معاجم اللغة في أصل اشتقاق اللفظة الذي جاء على ثلاثة أوجه أو أكثر: الوِزر والأزر والمُؤازرة.. وقد جاء في اللسان: والوَزِيرُ: حَبَأُ المَلِكِ الَّذِي يَحْمِلُ ثِقْلَه وَيُعِينُهُ برأيه، وَقَدِ اسْتَوْزَرَه، وحالَتُه الوَزَارَةُ

دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449

والوزارَةُ، وَالْكَسْرُ أعلى. ووَازَرَه عَلَى الأمر: أعانه وَقَوَّاهُ، والأَصل آزَرَهُ. وَفِي التَّنْزِيلِ الْعَزِيزِ: "وَاجْعَلْ لِي وَزِيرًا مِنْ أَهْلِي". الْوَزِيرُ فِي اللُّغَةِ اشْتِقَاقُهُ مِنَ الوَزَرِ، والوَزَرُ الجبلُ الَّذِي يُعْتَصَمُ بِهِ لِيُنْجي مِنَ الْهَلَاكِ، وَكَذَلِكَ وَزِيرُ الْخَلِيفَةِ مَعْنَاهُ الَّذِي يَعْتَمِدُ عَلَى رأيه فِي أُموره وَيَلْتَجِئُ إليه، وَقِيلَ: قِيلَ لِوَزِيرِ السُّلْطَانِ وَزِيرٌ لأَنه يَزِرُ عَنِ السُّلْطَانِ أَثْقال مَا أُسند إليه مِنْ تَدْبِيرِ الْمَمْلَكَةِ أَي يَحْمِلُ ذَلِكَ. وَفِي حَدِيثِ السَّقِيفة : نَحْنُ الأُمراء وأَنتم الْوُزَرَاءُ ، جَمْعُ وَزِيرٍ وَهُوَ الَّذِي يُوازِرُه فَيَحْمِلُ عَنْهُ مَا حُمِّلَه مِنَ الأَثقال وَالَّذِي يَلْتَجِئُ الأَمير إِلى رأْيه وَتَدْبِيرِه، فَهُوَ ملجأٌ لَهُ ومَفْزَعٌ.(٧٧) وفي العين: الأَزْرُ: الظّهر، والقوة، وآزَرَهُ، أي: ظاهره وعاونه على أمر. والزّرع يؤازرُ بَعضُه بَعْضا، إذا تلاحق والتفّ.(٧٨)

ومما سبق يتضح؛ أنها كلها، أي الوِزْر والأَزْر والمُؤازرة، تفيد معنى تحمل المسؤولية والمشاركة والمعاونة في الحكم. ويشار إلى أن وظيفة الوزارة تطورت تطورًا سريعًا وكبيرًا، إذ أشرف الوزراء على أعمال الدواوين الإدارية والمالية، وصار لهم نفوذ واضح على الخلافة والخلفاء،(٧٩) وأُطلقت عليهم ألقاب متنوعة تقديرًا لخدماتهم وارتفاع مكانتهم في الدولة والمجتمع. وكان أولَ لقب "ذو الرئاستين"، أطلقه المأمون (١٩٨-٢١٨هـ/٨١٣-٨٣٣م) على وزيره (الفضل بن سهل)، كناية عن شمول صلاحياته للشؤون الإدارية والعسكرية،(٨٠) ومن بعدها صار إطلاق الألقاب على الوزراء عادة جارية مثلُها مثلُ الخلافة.(٨١)

من ألقاب الإمارة/ شاهنشاه (ملك الملوك)

وهذا اللقب يعود في أصوله إلى اللغة والثقافة الفارسية المتعلقة بالحكم والإدارة،(٨٢) وكلمة شاهنشاه تعني ملك الملوك، ويمكن النظر إليها من منظور لغوي على أنها لفظة أعجمية معربة استعملت في سياق التفاعل بين الثقافتين العربية الإسلامية والثقافة الفارسية، الذي بدأ مع نهاية الفترة الأموية، وبلغ ذروته في القرنين الثالث والرابع الهجريين.(٨٣) أما استعمال الكلمة كلقب فقد تم في فترة هيمنة البويهيين (٣٣٤-٤٤٧هـ/٩٤٥-١٠٥٥م) على بغداد مقر الخلافة ومعظم الأقاليم الشرقية المتدة من العراق حتى خراسان.(٨٤) وقد أُطلق على الأمير البويهي المسؤول عن بغداد جلال الدولة (سنة ٤٢٩هـ/١٠٣٧م)، وجاء بصيغة "شاهنشاه الأعظم ملك الملوك". وقد أثار إشكالية عند عامة الناس عندما خُطب له بذلك اللقب على المنابر، "فنفرت العامة، ورموا الخطباء بالآجر، ووقعت فتنة شديدة"، ولأجل تسويغه وجعله مقبولاً لدى الناس رُؤِيَ الرجوعُ إلى الفقهاء والقضاة لإيجاد حلّ لهذا الإشكال، فأفتى بعضهم بجواز التلقب بذلك اللقب؛ لأن المقصود به ملك ملوك الأرض.(٨٥)

وذهب "بارتولد" إلى أن لقب الشاه كان لقبًا لحكام منطقة خوارزم، وأن العرب لم يمنعوا التلقب بهذا اللقب،(٨٦) إلا أنه لم يستعمل كلقب رسمي لحكام الأقاليم الشرقية مثل "السامانيين" و"الغزنويين"؛ لأنهم أرادوا أن يبقوا أمراء مسلمين سنّيّين تابعين للخلافة، بينما استعمله البويهيون كونهم شيعة لا يقيمون وزنًا حقيقيًا للخلفاء، أو لا يعترفون بشرعية حكمهم، إضافة إلى تهالكهم على الألقاب المُفَخّمة.(٨٧) وعلى كل الأحوال يمكن النظر إلى لقب شاهنشاه على أنه ذروة ما بلغته ظاهرة التلقيب للحكام الذين نافسوا الخلفاء، أو حاولوا الاستئثار بالسلطة، ولم يوازه لقب آخر في تلك الفترة أو الفترات اللاحقة إلا لقب "سلطان" الذي اتخذه السلاجقة وشاع، وظل منتشرًا حتى نهاية العصر العثماني.(٨٨)

خاتمة

كان هدف هذه الدراسة هو تحليل مضمون بعض الألقاب الإسلامية الخاصة بالخليفة أو الحاكم وبعض الوظائف كالوزارة والإمارة، وقد تبين لنا أن تحديد طبيعة مضمون تلك الألقاب وميزاتها لا تستقيم أو لا تنجلي بوضوح تام، إلا إذا دُرس كلُّ لقب أو أكثر في إطار الظروف التي تشكّل فيها لمعرفة عوامل وأسباب نشأته وتطوره وأهميته في كل حقبة تاريخية. ولقد تأكد لنا من تحليل ومناقشة بعض تلك النماذج المتصلة بالحكم أو مؤسسة الخلافة أنها كانت جزءًا لا يتجزأ من الثقافة العربية الإسلامية خالصة، ولم تكن ظاهرة طارئة أو مستوردة مما أعطى للألقاب الرسمية صفة الأصالة والإبداع.

وأظهرت هذه الدراسة أن هناك مؤشرات كثيرة على نمط جديد من الألقاب في العصر العباسي يختلف مضمونه وطبيعته عن طبيعة اللقب المستخدم الذي ساد طوال القرن الأول الهجري وبدايات القرن الثاني، وعكس هذا التغير محاولات جادة لاستخدام الألقاب كرموز وعناوين دالة على منهج سياسي وفكري جديد يأخذ بعين الاعتبار التطور الحاصل في الحياة الاجتماعية والثقافية.

واللافت للنظر في النموذج العباسي الجديد ليس إدراكه لنواقص سلفه الخطاب الراشدي والأموي وفهمه لحقيقة واقعة، وإنما عمله على تفسير هذا الواقع تفسيرًا ملائمًا وتقديم مقاربات سياسية وفكرية لتغييره بهدف تثبيت نمط محدد يتجاوز السياسي إلى الديني يقدم مبرراته وبواعثه بذاته كمجال نظري (إيديولوجي) متكامل.

وأظهرت الدراسة خصوصية النموذج الإسلامي لظاهرة الألقاب في سير تطورها من ظاهرة لغوية بحتة إلى ظاهرة سياسية متحركة، بالتوازي مع الحراك والصراع حول السلطة لتحول اللقب من مفهوم (لغوي – سياسي) إلى مفهوم إجرائي (سياسي - ديني) مرتبط بمحددات وتجليات فكرية ونفسية تستقطب الجمهور وتجذبه إلى تصورات تُعدُّها السلطة الحاكمة أو المعارضة، وتعيد إطلاقه بعد التيقن من مدى تأثيراته ومستوى تفاعله مع الثقافة السائدة.

وتبين من خلال دراسة نموذجي الوزارة والأمارة أنهما الأكثر تعرضًا للتبديل والتغيير بما يتوافق مع تنوع الثقافات للشعوب الإسلامية التي انضوت في إطار الإسلام ودوله المرتبطة بالخلافة؛ ليبدو اللقب السياسي عند تلك الشعوب منسجمًا مع تراثها ولغتها ونمط تفكيرها.

الهَوامِشُ:

(١) ابن هشام (ت٧٦١هـ)، **أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك**، تحقيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ١٣٣/١.
(٢) البرقوقي عبد الرحمن، **شرح ديوان المتنبي**، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٣٩٩ هـ/١٩٧٩م، ٢٢٧/١.
(٣) ابن عبد ربه الأندلسي (ت٣٢٨هـ)، **العقد الفريد**، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٠٤ هـ، ١٧٧/٦.
(٤) الجوهري (ت ٣٩٣هـ)، **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين – بيروت، الطبعة الرابعة ١٤٠٧ هـ/١٩٨٧م، ٨٩٧/٣.
(٥) سورة الحجرات، أية (١١).
(٦) القلقشندي (ت ٨٢هـ)، **صبح الأعشى في صناعة الإنشاء**، دار الكتب العلمية، بيروت، ٤١٢/٥.
(٧) الباشا، حسن، **الألقاب الإسلامية في التاريخ والوثائق والآثار**، دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٧٨م، ص ٥٩، عمارة، محمد، **الإسلام وفلسفة الحكم**، ط٢، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٧٩م، ص ٢٧ – ٢٨.
(٨) ابن خلدون، **المقدمة**، مكتبة المثنى، بغداد، د.ت. ص ١٩٠ – ١٩١، القلقشندي، **صبح الأعشى** ٤١٨/٥.
(٩) فالح حسين، **بحث في نشأة الدولة الإسلامية**، ط١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ٢٠١٠م، ص ٣٥.
(١٠) اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب (ت٢٨٢ هـ)، **تاريخ اليعقوبي**، دار صادر، بيروت، ١٢٧/٢، الطبري، محمد بن جرير (٣١٠ هـ)، **تاريخ الرسل والملوك**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف بمصر، الطبعة الثانية ٢١٠/٣.
(١١) جب، هاملتون، **دراسات في حضارة الإسلام**، تحقيق إحسان عباس، ط٣، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٧٩م، ص ١٩١، الجالودي عليان، **تطور السلطنة وعلاقتها بالخلافة خلال العصر السلجوقي (٤٤٧-٥٩٠هـ/ ١٠٥٥-١١٩٣م)**. رسالة دكتوراه، الجامعة الأردنية، ١٩٩٦م، ص ١٦٢ وما بعدها، الشناوي، عبد العزيز، **الدولة العثمانية – دولة إسلامية مفترى عليها**، مكتبة الإنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٩٢م ٥٤/١ ، ٧٣. البرجاوي، **الإمبراطورية العثمانية – تاريخها السياسي والعسكري**، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت ١٩٩٣م، ص ١٠٠-١٠١.
(١٢) ابن منظور، **لسان العرب**، دار صادر – بيروت، الطبعة الثالثة - ١٤١٤ هـ، ٨٣/٣ – ٨٥.
(١٣) أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم (ت ١٨٣ هـ)، الخراج، دار المعرفة، بيروت ١٩٧٩م، ص ٣- ١٨.
(١٤) ابن خياط العصفري (ت٢٤٠ هـ)، **تاريخ خليفة بن خياط**، تحقيق: أكرم ضياء العمري، ط٢، دار القلم ومؤسسة الرسالة، دمشق – بيروت ١٩٧٧م، ص ١٤٧، ١٥٠.
(١٥) فالح حسين، مرجع سابق، ص ٩٦ – ٩٧.
(١٦) ابن خلدون، **المقدمة**، ص ٢٢٧.
(١٧) عمارة، مرجع سابق، ص ٢٩ وما بعدها.
(١٨) الدوري، **التكوين التاريخي للأمة العربية**، ط١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٤م، ص ٩٢، فالح حسين، **بحث في نشأة الدولة الإسلامية**، ص ٤٥، ٥٥.
(١٩) القلقشندي، صبح الأعشى ٤٤٦/٥ - ٤٤٧.
(٢٠) عمارة، مرجع سابق، ص ٣٣ ، ٣٦ ، ٣٩.
(٢١) الدوري، **الديمقراطية في فلسفة الحكم**، بحث، مجلة المستقبل العربي، العدد (٩)، أيلول ١٩٧٩م، ص ٦١ وما بعدها.
(٢٢) اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي** ٢١٧/٢.
(٢٣) جب، هاملتون، **دراسات في حضارة الإسلام**، تحقيق إحسان عباس، ط٣، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٧٩م، ص ٤٥ وما بعدها، الدوري، **الديموقراطية في فلسفة الحكم العربي**، ص ٦٣، الجابري، محمد عابد، **العقل السياسي العربي**، ط١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٠م، ص ٧٦، ٣٠١، ٣٥١.
(٢٤) القلقشندي، **صبح الأعشى** ٤١٤/٥.
(٢٥) ومن الأمثلة على ذلك تلقيب يزيد بن الوليد (١٢٦هـ/٧٤٣م) بالناقص؛ لأنه نقص من أعطيات أهل الحجاز، وتلقيب مروان بن محمد (١٢٧-١٣٢هـ/٧٤٤- ٧٤٩م) بالحمار كناية عن صبره وقدرته على تحمل الحروب. الطبري، **تاريخ الرسل والملوك** ٢٩٧/٧، ابن الطقطقا، الفخري في الآداب السلطانية ص١٣٦، ١٣٨.
(٢٦) خليفات، عوض، **نشأة الحركة الإباضية**، عمان١٩٧٨م، ص ٦٧ ، ١١٨ ، ١٥٠ ، ١٧٩.
(٢٧) ابن خلدون، **المقدمة**، ١٩٢ ، ١٩٦.
(٢٨) الشيبي، كامل مصطفى، **الصلة بين التصوف والتشيع**، ط٣، دار الأندلس، بيروت ١٩٨٢م، ١٢٨/٢.
(٢٩) الجابري، **العقل السياسي العربي**، ص ٢٦٣ وما بعدها. الشيبي، المصدر نفسه ١٩٦/٢، ٢٣١.
(٣٠) عمارة، مرجع سابق، ص ٣٢- ٣٤.
(٣١) ابن منظور، **لسان العرب** ٢٤/١٢ - ٢٥ – أمم.
(٣٢) **المعجم الوسيط**، ٢٧/١.
(٣٣) النووي يحيى بن شرف (ت ٦٧٦هـ)، **المجموع شرح المهذب** (مع تكملة السبكي والمطيعي)، دار الفكر، ١٩١/١٩.
(٣٤) فالح حسين، مرجع سابق، ص ١١٥ – ١١٩.
(٣٥) الشيبي، مرجع سابق، ٢٣١/٢.
(٣٦) الكليني، محمد بن يعقوب، **أصول الكافي**، ط٤، دار الأسوة للطباعة والنشر، طهران.٥١٤/٢ وما بعدها، الديار بكري، حسين بن محمد بن الحسن، **تاريخ الخميس في أحوال أنفس نفيس**، مؤسسة شعبان للنشر والتوزيع، بيروت، ٢٨٦/٢ وما بعدها.
(٣٧) الشيبي، مرجع سابق، ص ١٢٨.
(٣٨) المسعودي، **التنبيه الإشراف**، تصحيح عبد الله الصاوي، القاهرة ١٩٣٨م، ص ٢٩٣، الباشا، مرجع سابق، ص ١٦٧.
(٣٩) الدوري، **التكوين التاريخي للأمة العربية**، ص ٤٣ ، ٥٦-٥٧.
(٤٠) جب، **دراسات في حضارة الإسلام**، ص ٥٨- ٥٩، كاهن، **تاريخ العرب**، ص ٨١.
(٤١) الجابري، **العقل السياسي العربي**، ص ٣٣٥.
(٤٢) هو أبو العباس عبد الله بن محمد بن علي بن عبد الله بن عباس، السيوطي، جلال الدين، **تاريخ الخلفاء**، تحقيق رحاب عكاوي، ط١، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت ١٩٩٢م، ص ١٩١.
(٤٣) الدوري، **العصر العباسي الأول**، ص ٦٥.
(٤٤) اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، ٣٥٥/٢.
(٤٥) فاروق عمر، **العباسيون الأوائل**، دار الإرشاد، بيروت ١٩٧٠م، ١٢٩/١.
(٤٦) الخليل، **كتاب العين**، تحقيق: د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، ١٤٧/٣.
(٤٧) الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، ٤٢٥/٧ – ٤٢٦.
(٤٨) ابن قتيبة، **الإمامة والسياسة**، ١٥٢/٢- ١٥٣.
(٤٩) المقدسي، المطهر بن طاهر، **البدء والتاريخ**، اعتنى بنشره كلمان هوار، طبع باريس ١٨٩٩- ١٩١٩م، ٧٤/٦ ، الأزدي، ابن ظافر (ت٦١٣هـ)، **أخبار الدول**

المنقطعة، تحقيق عصام هزايمة وزملائه، مؤسسة حمادة، دار الكندي، إربد ١٩٩٩م، ص ٢٨٤.

(٥٠) هو أبو جعفر عبد الله بن محمد بن علي، السيوطي، **تاريخ الخلفاء**، ص ١٩٣.

(٥١) كاهن، **تاريخ الشعوب**، ص٨٢، بليابيف، **العرب والإسلام والخلافة العربية**، نقله إلى العربية أنيس فريحة، ط١، الدار المتحدة للنشر، ١٩٧٢م، ص ٢٦٥.

(٥٢) الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، ٥٥٢/٧ وما بعدها، ابن الطقطقا، **الفخري**، ص ١٥٩.

(٥٣) فاروق عمر، **أبحاث في التاريخ العباسي**، ص ٢٩٧.

(٥٤) جب، **دراسات**، ص ١٦٦، الجابري، **العقل السياسي العربي**، ص ٢٨٧.

(٥٥) مجهول (ت: ق ٣هـ)، **أخبار الدولة العباسية وفيه أخبار العباس وولده**، تحقيق: عبد العزيز الدوري، عبد الجبار المطلبي، دار الطليعة، بيروت، ص ٢٤٥، ٢٤٩.

(٥٦) فاروق عمر، مرجع سابق، ص ٢٠٧.

(٥٧) السيوطي، **تاريخ الخلفاء**، ص ٢٨٧.

(٥٨) السيوطي، المصدر نفسه، ص ٣٢٧.

(٥٩) ابن منظور، **لسان العرب**، ١٤١٤ هـ، ٢١٠/٥ – نصر.

(٦٠) ابن عقيل (ت ٧٦٩هـ)، **شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك**، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار التراث – القاهرة، دار مصر للطباعة، سعيد جودة السحار وشركاه، الطبعة: العشرون ١٤٠٠ هـ/ ١٩٨٠م، ١٨٤/١.

(٦١) هو أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن محمد بن علي، **السيوطي**، المصدر نفسه، ص ٢٩٠ وما بعدها.

(٦٢) فاروق عمر، **الخلافة العباسية**، ص ٤٦.

(٦٣) سورة السجدة، أية (٢٦).

(٦٤) الجوهري، **الصحاح** ٢٥٣٣/٦.

(٦٥) المناوي، **الوزارة والوزراء في العصر الفاطمي**، دار المعارف، مصر، ص ٢٦٢.

(٦٦) مؤنس، حسين، **الدعوة العباسية**، دار الجيل، بيروت ١٩٨٤م، ص ١٧٠، الجابري، **العقل السياسي العربي**، ص ٣٣٩.

(٦٧) مجهول، **أخبار الدولة العباسية**، ص ١٦٥، المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ٣ج ، دار الفكر ط٤، ١٩٦٤م، ٣٢٢/٣، الشيبي، مرجع سابق ١١٦/١ وما بعدها.

(٦٨) يُنظر: محافظة، حسين: "**نظام الخلافة وأحكامها عند الماوردي في كتابه الأحكام السلطانية والولايات الدينية**" بحث منشور في مجلة دراسات تاريخية، جامعة دمشق، العددان ١٠٥- ١٠٦، حزيران – ٢٠٠٩م، ص ٥٧- ٨٩.

(٦٩) ابن خلدون، المقدمة، ص ٢٣٨.

(٧٠) الجهشياري، محمد بن عبدوس (٣٣١ هـ)، الوزراء والكتاب، ط١، تحقيق مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري، عبد الحفيظ شلبي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة ١٩٣٨م، ص ٨٥-٨٧، المسعودي، ٢٨٤/٣ – ٢٨٥.

(٧١) القمي، **الكُنى والألقاب**، ص ١٥٧.

(٧٢) اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي** ٣٥٢/٢، المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، ٢٨٤/٣- ٢٨٥، ٣٠٢، وانظر: جب، **دراسات**، ص ٤٤٩- ٤٥٠، مؤنس، حسين، **الدعوة العباسية**، ص ٣٦٦ – ٣٦٧.

(٧٣) مجهول، **أخبار الدولة العباسية**، ص ٢١٧.

(٧٤) مؤنس، حسين، **الدعوة العباسية**، ص ١٨٨- ١٨٩، جب، **دراسات**، ص ٤٢١.

(٧٥) ابن الطقطقا، **الفخري**، ص ١٥٥، المناوي، **الوزارة والوزراء في العصر الفاطمي**، ص ١٤- ١٥.

(٧٦) اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي** ٣٥٣/٢، ابن الطقطقا، **الفخري**، ص ٢٢١.

(٧٧) ابن منظور، **لسان العرب** ٥/ ٢٨٣ – وزر.

(٧٨) الخليل، **كتاب العين**، ٧/ ٣٨٢، الأزهري، محمد بن أحمد (ت٣٧٠هـ)، **تهذيب اللغة**، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة: الأولى، ٢٠٠١م، ١٦٩/١٣.

(٧٩) بارتولد، فاسيلي. **تركستان (من الفتح العربي إلى الغزو المغولي)**، نقله عن الروسية صلاح الدين عثمان، الكويت ١٩٨١، ص ٢٣٠.

(٨٠) الجهشياري، **الوزراء والكتاب** ص ٣٠٢ ، ابن الطقطقا ، **الفخري**، ص ٢٢١.

(٨١) اليوزبكي، توفيق، **دراسات في النظم**، جامعة الموصل، ١٩٨٨م، ص ٨٢.

(٨٢) جب، **دراسات**، ص ٤٦ -٤٧، الدوري، **الجذور التاريخية للشعوبية**، ص ٥٣- ٥٤.

(٨٣) الدوري، **التكوين التاريخي للأمة العربية**، ص ٨٤ وما بعدها.

(٨٤) كاهن، **تاريخ العرب**، ص ٢٠٦- ٢٠٧.

(٨٥) ابن الجوزي، **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، تحقيق محمد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت ، ٩٧/٨، ابن كثير، البداية والنهاية ٤٣/١٢.

(٨٦) بارتولد، **تركستان**، ص ٣٦٣.

(٨٧) الصابي، هلال بن المحسن (ت٤٤٨ هـ)، **رسوم دار الخلافة**، نشره ميخائيل عواد، بغداد، ١٩٦٤م. ص ٩٤ – ٩٥.

(٨٨) القلقشندي، **صبح الأعشى**، ٤٢٠/٥، الجالودي، **تطور السلطنة**، ص٦٢ وما بعدها.

دورية إلكترونية .مُحكّمة .ربع سنوية
ISSN: 2090 – 0449





أثر قدم الرسول ﷺ ومقارنتها بلوحات الأقدام في الإسكندرية

وغيرها من المدن المصرية



أ.د. عائشة محمود عبد العال

أستاذ الحضارة والآثار القديمة

كلية البنات للآداب والعلوم التربوية

جامعة عين شمس– جمهورية مصر العربية

الاستشهاد المرجعي بالمقال:

عائشة محمود عبد العال، أثر قدم الرسول ومقارنتها بلوحات الأقدام في الإسكندرية وغيرها من المدن المصرية.- دورية كان التاريخية.- العدد التاسع عشر؛ مارس ٢٠١٣. ص ٧٩ – ٨٨.

www.kanhistorique.org ISSN: 2090 - 0449

كان التاريخية: رقمية الموطن .. عربية الهوية .. عالمية الأداء

مُلَخصْ

يتناول هذا المقال دراسة ونشر لعدد خمسة عشرة قطعه أثرية سمى خمسة منها بأثر قدم الرسول ونسبت إلى سيدنا محمد صل الله عليه وسلم ﷺ؛ كما نسبت واحده منها إلى المسيح عيسى بن مريم "عليه السلام"، وهى المحفوظة بكنيسة سخا. بالإضافة إلى عدد قارب العشرة قطع للوحات نُحت عليها بنفس الكيفية صورة لأقدام تؤرخ بالعصر اليوناني الروماني ووزعت في عدد من المتاحف المصرية. والبحث ينشر هذه القطع ويلقى الضوء على ما نسب منها لرسل الله صل الله عليه وسلم ﷺ ويصل لنتيجة بأنها ككل لوحات نذرية تؤرخ بالعصر اليوناني الروماني.

مُقَدِّمَةُ

عُثر في بعض المساجد المصرية على كتلٍ حجرية نقش عليها نحت يمثل طبعة لأقدام،[١] وقد نُسبت جميعها إلى المصطفىﷺ؛ و من المعروف أن طبعات الأقدام المنسوبة لرسولنا ﷺ لم توجد خارج مصر - حتى الآن – باستثناء المنسوبة إليه عند قبة الصخرة، والمحاطة بإطار معدني؛[٢] أما مجموعة أثر قدم الرسول في مصر، وهي غير منشورة، ولم تشر إليها أيًا من مراجع الآثار الإسلامية أو غيرها، فهي كما يلى - مرتبة حسب شهرتها- :

(١) أثر قدم الرسول في المسجد الأحمدي[٣]

وهو عبارة عن كتلة حجرية مستطيلة من الجرانيت الأسود المصقول، يبلغ طولها 40 سم، أما عرضها فيبلغ 10سم، بينما يبلغ طول القدم المنحوت من الكعب حتى الإبهام 38 سم. (لوحة ١)

(٢) أثر قدم الرسول في مسجد الإمام الشافعي[٤]

وهو كتلة مستطيلة من الحجر الجيرى المتكلس، محاطة بإطار من الألباستر الأبيض؛ يبلغ طول الحجر 50 سم، وعرضه 25.5 سم؛ وقد نحت عليها نحت غائر يمثل قدمًا واحدة يبلغ طولها 31 سم، وعرضها 8 سم؛ ونظرًا لوجود القدم فى أرضية المسجد، ونتيجة لعملية المسح عليها تبركًا فقد تلاشى النحت ولم يعد يرى منه إلا أثره. (لوحة ٢)

(٣) أثر قدم الرسول في مسجد أثر النبي[٥]

وهو عبارة عن كتلة مستطيلة من الحجر الجيري المتكلس، بلغ طولها 42 سم، عرضها 27 سم، وقد نُحت فيها نحت غائر يمثل قدمين متجاورين، طول القدم 22 سم، العرض 8 سم، وقد أقيم فوق الكتلة الحجرية ضريح صغير من الخشب المذهب لحمايتها، وإضفاء القدسية عليها. (لوحة ٣)

(٤) أثر قدم الرسول في مسجد قايتباي المحمودي[٦]

وهو عبارة عن كتلة ضخمة مكعبة الشكل من الجرانيت الوردي، بلغ طولها 36 سم، وعرضها 20 سم، و سمكها 60 سم؛ وقد نحتت عليها قدم غائرة طولها 30 سم، وعرضها أسفل الأصابع 12 سم، وعند الكعب 8 سم؛ وقد أُحيطت بإطار من المرمر الأبيض، وأقيم فوقها ضريح من خشب الأبنوس المطعم بالعاج، والنحاس. (لوحة ٤)

(٥) أثر قدم الرسول بجوار مسجد سيدى أويس القرنى[٧]

وهو كتلة ضخمة من الحجر الجيري مكسورة إلى جزأين غير متساويين؛ أما الكتلة الأكبر فيبلغ طولها 72 سم، و أقصى عرض لها 45 سم؛ وقد نحت فيها تجويف على هيئة القدم طوله 28 سم، وعرضه 8 سم، أما الكتلة الأصغر فيبلغ فطولها 60 سم؛ وعرضها 25 سم، ونجد أن شكل القدم يكاد لا يرى (لوحة ٥)؛ وقد شُيد فوق الكتلة الحجرية ضريح من الطوب اللبن المكسو بالجص. (لوحة ٦)

كما نسبت إلى نبي الله عيسى بن مريم ﷺ أثر قدم عثر عليها في كنيسة سخا،[٨] وهي عبارة عن كتلة من الحجر الجيري المتكلس طولها 50 سم، وعرضها ٢٠ سم، عليها بقايا لشكل يشبه القدم طوله نحو 15 سم، والعرض 5.5 سم تقريبًا.[٩] (لوحة ٧)

نسب تلك الأقدام إلى الرسول ﷺ

هذا ويعد نسب تلك الأقدام إلى الرسول ﷺ من الأمور التي قد تكون غير منطقية، خاصةً أنه لم يرد في أحاديث الرسول، أو الصحابة ما يشير إلى تلك الفكرة على الإطلاق، وقد سُأل "بن تيمية" عن أثر قدم الرسول عند الصخرة فقال: "وما يذكره بعض الجهال فيها من أن هناك أثر قدم النبي ﷺ ، وأثر عمامته، وغير ذلك فكله كذب، وأكذب منه مَن يظن أنه موضع قدم الرب".[١٠] أي أن شيخ الإسلام بن تيميه قد نفى تلك الفكرة من أساسها بل أعتبر الآخذ بها جاهلاً، كما عرض لمقولة اليهود فيها بأثر قدم الرب ذاته {سُبْحَانَه وَتَعَالَى عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا}. (الإسراء: ٤٣)

أما الإمام السيوطي حينما سُئل عن تلك الأقدام فأجاب: "إنه لم يقف في ذلك على أصل ولا سند ولا رأى عنها شيئًا في كتب الحديث، كما أنكره كثير من العلماء؛[١١] كما نجد أن الشيخ "سليمان عبد الوهاب" إمام المسجد الأحمدي قد ذكر في ندوة ألقاها في جمعية الشبان المسلمين في طنطا سنة ١٩٥٨م؛ أن القدم الموجودة في المسجد ليست لرسول الله ﷺ، ورجح أن يكون أحد خلفاء الفاطميين هو الذى قام بنحتها، ونسبها لسيدنا رسول الله ﷺ كنوعٍ من جذب أنظار المؤمنين، وربطهم بالمساجد؛ ولم يجد لها تفسيرًا آخر؛[١٢] ولو صحت نسبتها إلى سيدنا رسول الله ﷺ لكان من الأجدر بالخليفة أن يضع القدم في الجامع الأزهر المسجد الرئيس للخلافة في ذلك الوقت، وليس في أي مسجد آخر؛ كما علل القائمون على مسجد الإمام الشافعي في القاهرة وجود القدم بأن صلاح الدين الأيوبي أحضرها من مكة أثناء حجه، ووضعها في المسجد.

ومن الثابت من الأحاديث النبوي الشريف أن المرة الوحيدة التي ذُكر فيها زيارة الرسول الكريم لأرضنا، جاءت في حديث الإسراء والمعراج؛ أن الرسول ﷺ رأى أثناء الإسراء "درة بيضاء" فسأل جبريل عنها فقال له "أنها طور سيناء": أرض مصر الطاهرة، فنزل ﷺ، وصلى بها ركعتين،[١٣] وأمر آخر أنه ليس من المنطق في شيء أن يسير الرسول الكريم ﷺ على صخر الجزيرة العربية شديدة التوهج حافي القدمين، كما أن معجزات الرسول ﷺ كلها مسجلة بمناسبات حدوثها وتاريخها أيضًا،[١٤] وليس من بينها حدوث أثر لقدمه الشريف في أحد الصخور؛ مع ملاحظة أن الصخور التي وجدت عليها طبعات القدم من الصخور القاسية التي يعد نحتها من الأمور العسيرة مثل الجرانيت، والبازلت، وأيسرها الحجر الجيري الأبيض.

الأقدام النذرية

ومن الثابت من خلال كتابات المؤرخين ذكرهم بأن بعض الولاة، والحكام قد اشتروا تلك الأحجار من بعض التجار؛[١٥] مما يؤكد أن تلك الطبعات مدسوسة على رسولنا الكريم ﷺ، وهنا يبرز التساؤل عن تأريخ مثل تلك الأقدام والمغزى أو الغرض الرئيس الذى صنعت من أجله، ولماذا كثر وجودها في مصر؟ وللإجابة عن تلك الأسئلة لابد لنا من الرجوع إلى الآثار المصرية القديمة لنرى ما لدينا بخصوص طبعات الأقدام، وإن كان لتمثيلها أو ربما ذكرها فقط في نص ما ذا دلالة عند المصري القديم؛ ونجد أنه قد شاع ظهور طبعات لأقدام أصطلح الدارسون على تسميتها بالأقدام النذرية ذلك إبان العصر اليوناني الروماني؛ ونجدها كالتالي:

(١) طبعة قدم في المتحف اليوناني الروماني في الإسكندرية (لوحة ٨).

عُثر عليها في معبد سيرابيس في الإسكندرية، من الحجر الرملي، محفوظة تحت رقم (17577)، طول الحجر 56.50 سم، عرض 26 سم، طول القدم من الإبهام 46 سم، العرض عند الكعب 15 سم، وأسفل الأصابع 15 سم؛ وهي كتلة مستطيلة من الحجر عليها نقشًا غائرًا يمثل طبعة القدم، بشكل جيد؛ يتصدر واجهة الحجر مستطيل أبعاده 15 سم طولاً، و 14سم عرضًا، وقد نحت به نحتًا بارزًا يمثل حية الكوبرا منتصبة، بينما ألتف الجزء السفلي من جسدها مكونًا دائرتين يخرج الذيل من أحدهما، وعلى رأس الحية قرص الشمس يحيطه قرنا البقرة.[١٦](لوحة ١٠)

(٢) طبعة قدم في المتحف اليوناني الروماني في الإسكندرية (لوحة ٩).

عُثر عليها في معبد سيرابيس في الإسكندرية، من الحجر الرملي، محفوظة تحت رقم (3224 R.357)، طول الحجر 55 سم، وعرضه 30 سم، طول القدم من الإبهام 40 سم، العرض عند الكعب 13 سم، وأسفل الأصابع 18 سم؛ وهي كتلة مستطيلة من الحجر عليها نقش غائر يمثل طبعة لقدم، شكلت بطريقة جيدة.[١٧]

(٣) طبعة قدم من الفيوم، حجر جيري متكلس (لوحة ١١).

عُثر عليها في معبد اللابيرانث 1913م، محفوظة في المتحف المصري في القاهرة تحت رقم (JE.44090) طول الحجر 59 سم، العرض 33 سم، طول القدم 49 سم، العرض عند الكعب 14.50 سم، وأسفل الأصابع 22 سم، وهي كتلة حجرية مستطيلة عليها نحت بارز يمثل طبعة لقدم، والأصابع متباعدة إلى حدٍ ما عن بعضها البعض، كما أنها متقنة الصنع.[١٨]

دورية إلكترونية. مُحكَّمة. ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449

(٤) **طبعة قدم أخرى من الفيوم، حجر جيري متكلس (لوحة ١٢).**

عُثر عليها في معبد اللابيرانث 1913م، محفوظة في المتحف المصري في القاهرة تحت رقم (JE.44091) طول الحجر 51 سم، العرض 31 سم، طول القدم 46 سم، العرض عند الكعب 11.50 سم، وأسفل الأصابع 18 سم، وهي كتلة حجرية مستطيلة عليها نحت بارز يمثل طبعة لقدم، والأصابع تبدو في مستوى منخفض عن بقية القدم، غير جيدة الصنع.[١٩]

(٥) **طبعة قدم من الفيوم،[٢٠] حجر جيري متكلس (لوحة ١٣).**

عُثر عليها في معبد اللابيرانث 1862م، محفوظة في المتحف المصري في القاهرة تحت رقم (JE.19819) طول الحجر 18 سم، العرض 10.60 سم، طول القدم 13 سم، العرض عند الكعب 4.50 سم، وأسفل الأصابع 5.50 سم، وهي كتلة حجرية صغيرة الحجم، مستطيلة عليها نحت غائر يمثل طبعة قدم، والأصابع تبدو في مستوٍ مرتفع عن باقي القدم، وإن كانت غائرة أيضًا غير أن جوانب الأصابع بارزة بشكل غير متقن؛ يوجد نحت غائر موازى للقدم يمثل سعفه نخيل ممثلة بطول القدم، يصل طولها إلى 15 سم.

(٦) **طبعة قدم مجهولة المصدر (ربما من الفيوم ؟)، حجر جيري متكلس (لوحة ١٤).**

محفوظة في المتحف المصري في القاهرة،[٢١] وهي عبارة عن كتلة حجرية مستطيلة الشكل، عليها نحت غائر يمثل طبعة لقدم، وكأن صاحبها قد غاصت قدمه في طين لين فغاصت بالتالي طبعة القدم والأصابع، وبرزت حواف الأصابع بشكل واضح؛ وهناك نحت غائر موازي للقدم يمثل سعفه نخيل أو ربما شجيرة صغيرة الحجم قليلة الارتفاع.

(٧) **حوض تطهير من الفيوم، حجر جيري متكلس (لوحة ١٥).**

عُثر عليها في معبد اللابيرانث 1861م، محفوظة في المتحف المصري في القاهرة تحت رقم (JE.23217) أقصى طول للحجر عند الصنبور 29 سم، العرض 24.50 سم، أما القدم فمنحوتة بشكل رديء طولها 19 سم، العرض عند الكعب 4.50 سم، وأسفل الأصابع 5.50 سم، أما الإناء فقد نحت داخل تجويف غائر على يسار تلك القطعة الحجرية، أما في الجهة اليمنى للقدم فقد نحتت حية كوبرا مفرودة الجسم على شجرة صغيرة ارتفاعها 6.5 سم، أما طول الحية بقرص الشمس على رأسها فيبلغ 12 سم.[٢٢]

(٨) **حوض تطهير من الفيوم، حجر جيري متكلس (لوحة ١٦).**

عُثر عليها بنفس الموقع السابق بمعبد اللابيرانث 1913م، محفوظة في المتحف المصري في القاهرة تحت رقم (JE.44088) أقصى طول للحجر عند الصنبور 40 سم، العرض 36.50 سم، أما القدم فمنحوتة بشكل لا بأس به، طولها 21.50 سم، العرض عند الكعب 6 سم، وأسفل الأصابع 8 سم، أما الإناء فتحت داخل تجويف غائر على يسار تلك القطعة الحجرية.[٢٣]

(٩) **لوحة عليها طبعة قدم من الحجر الجيري المتكلس.**

عُثر عليها في معبد الإله "مين" في قفط، محفوظة تحت رقم (JE.27071)، وهي تؤرخ بالعصر البطلمي (لوحة ١٧)، طول الحجر 65 سم، عرضه 34 سم، أما القدم المنحوتة بجمال فائق ودقة كبيرة فيبلغ طولها 53 سم، والعرض أسفل الأصابع 14.5 سم، وعند الكعب 10 سم، يوجد شكلين لحيتي الكوبرا كل منهما تقف على عمود لوتس يبلغ طوله 36.8 سم، ويبلغ طول جسم الكوبرا 8 سم، يلاحظ أن النقش كله تحت حماية قرص الشمس المجنح الذي يبلغ طوله 32 سم، بعرض 5.5 سم.[٢٤]

(١٠) **لوحة عليها طبعة لقدم، من الحجر الجيري المتكلس.**

عُثر عليها فى معبد "مين" في قفط، محفوظة تحت رقم (T.2/3/25/4)، وهي تؤرخ بالعصر البطلمي (لوحة ١٨). طول الحجر 47.5 سم، عرضه 27 سم، أما القدم المنحوتة مثل السابقة بصورة دقيقة فيبلغ طولها 39 سم، والعرض أسفل الأصابع 13 سم، وعند الكعب 11 سم، يلاحظ دقة التشكيل خاصةً الأصابع والأظافر.[٢٥]

(١١) **لوحة عليها طبعة لصندل؟، من الحجر الجيري المتكلس.**

عُثر عليها في معبد "دكه"، محفوظة تحت رقم (JE.29320)، تؤرخ بالعصر المروى، طول الحجر 53 سم، عرضه 29.5 سم، أما القدم المنحوتة طولها 44 سم، والعرض أسفل الأصابع 15 سم وعند الكعب 11 سم.[٢٦] (لوحة ١٩)

تميزت تلك المجموعة من طبعات الأقدام بظهور شكل طبعة للقدم في الأغلب منحوتة نحتًا غائرًا ومحذوذة على جسم اللوحة؛ وفي بعض الأمثلة تكون القدم ممثلة نحت بارز بحيث تبرز كل تفاصيل القدم من أعلى (وجه القدم) (لوحة ١٨)، وقد تكون الطبعة لصندل (لوحة ١٩)؛ بالإضافة إلى وجود حوضي تطهير، ولهما صنبور بارز، لصب الماء بالإضافة إلى إناء الماء المعروف خلال العصر المتأخر، الذي يصب الماء منه لغسل القدمين (لوحة ١٠، ١١)؛ وقد ظهرت حية الكوبرا على ثلاث لوحات فقط من تلك المجموعة؛ مع اختلافات ملحوظة في الشكل الذي مثلت به، ففي نموذج معبد فقط (لوحة ١٢) نجد الشكل المصري الخالص للحية "نخبت، وواجيت" رمزي الوجهين، المرتبطتين بالملكية وكحامية للملك؛[٢٧] وفي نفس القطعة السابقة نجد قرص الشمس المجنح مع حيتي كوبرا أيضًا، والذي يعد رمزًا للإله حورس بحدتي؛ مما أعطى شكلاً رسميًا لتلك القطع؛[٢٨] وإن كنت أعتقد أنه بعدما شاع تمثيل العناصر الملكية على آثار الأفراد إنما قصد هنا ضمان نوع من الحماية لذلك الجزء من الجسد المصور.[٢٩]

أما في النموذج المحفوظ في متحف الإسكندرية فنجد أن الكوبرا المصورة منتصبة (لوحة ١٠) وملتفة حول نفسها؛ ولها قرنان بينهما قرص الشمس؛ ذلك الشكل المسمى "أجاثوث ديمون"، التي تعد معبودة الحماية الخاصة بالإسكندرية ربما منذ عصر الإسكندر، ثم خلال العصر اليوناني الروماني،[٣٠] وهي ربة مؤنثة ربما كانت مشتقة من إيزيس المصرية، التي صورت بتلك الهيئة

ISSN: 2090 – 0449 دورية إلكترونية .مُحكَّمة .ربع سنوية

غالبًا منذ القرن الرابع قبل الميلاد؛[٣١] وفي نموذج ثاني (لوحة ١٥) توجد حية ممثلة بطريقة رأسية على شجرة، وعلى رأسها قرص الشمس، وأعتقد أنه المرحلة الوسطى بين تمثيل الكوبرا المصرية وظهور الأجاثوث ديمون.[٣٢]

أما فيما يتعلق بالشجرة، فهي من النماذج التي شاعت في التقديمات الملكية منذ العصر البطلمي،[٣٣] ونعلم أن للشجرة مكانة خاصة في الفكر العقائدي المصري، وهي مرتبطة أيضًا بالمعبودة إيزيس؛ وقد ظهر تمثيل الشجرة على ثلاثة نماذج هنا (لوحة ١٣ - ١٥)؛ التي تبدو كسعفه نخيل أكثر من كونها شجرة كاملة، والتي لها معانِ خاصة في الفكر المصري ثم القبطي وحتى يومنا هذا؛[٣٤] كما مثل الإناء المسمى situla، والذي شاع استخدامه بكثرة خلال العصر المتأخر،[٣٥] ويلاحظ أن ذلك الإناء من الأواني التي أشتهر تقديمها إبان العصر اليوناني الروماني للربة إيزيس؛[٣٦] وهو يستخدم في الطقوس والشعائر التي تقام في المعبد أو الطقوس الجنائزية في المقابر الخاصة، وهو أحد أواني التطهير سواء بالماء أو باللبن.[٣٧]

ونجد أن أغلب الدارسين بمجرد رؤية طبعة القدم يتحدثون بشكل مباشر عن قدم إيزادور، الذي سقط، وكسرت قدمه فنذر إن هو تعافى أن ينحت شكلاً لقدمه، ويضعها في معبد الرب سيرابيس، والربة الأثيرة "إيزيس"؛ والذي كان مقره فيما يعرف الآن بـ "معبد الراس السودا"؛ وقد نحتت القدم متصلة بالساق، وترتدي صندلاً، وهي واقفة على عمود، والملاحظ أنها منحوتة بدقة وجمال (لوحة ٢١)؛[٣٨] وهو تشكيل مختلف تمامًا عن المجموعة السابقة، إذ هي بالفعل قدم نذرية حتى يشكر الرب الذي ساعده على الشفاء، كما وضح النص المصاحب؛ وهو ما صار شائعًا في منطقة حوض البحر المتوسط بل في بلاد فارس أيضًا إذ هناك ارتباط بين المعبود الفارسي مترا، وبين سيرابيس؛ وبالتالي انتقلت فكرة القدم الشافية من أحدهما للآخر، وأمر تحديد المؤثر والمتأثر قد لا يكون من الأمور اليسيرة، كما أنها تخرج عن نطاق البحث الحالي، أو يعلل معظم الدارسون تلك النقوش التي تمثل الأقدام التي تم العثور عليها في الواقع بأنها رمز الألوهية سواء وجدت في معبد أو في مكان عام، وأنها ليست أكثر من نذر كما يوضح نقش قدم معبد الراس السودا؛ ثم علاقة القدم اليمنى لسيرابيس المنتعلة بالشفاء لارتباطه بإسكليبيوس ثم ارتباطه بالمعبود مترا الفارسي، الأمر الذي ظهر معه أقدام مشابهة في فارس، وفي منطقة حوض البحر المتوسط وشبه الجزيرة الأيبيرية،[٣٩] ولا شك أن أصل تلك الأقدام كان مصريًا.

أما فيما يختص بمجموعة اللوحات السابقة فمن الثابت أنه عُثر عليها داخل المعابد، مع ملاحظة تركزها في معبد الإله مين في فقط، ومعبد اللابيرنث في الفيوم، بالإضافة إلى سقارة، و"دكه" في النوبة، وهي غير مصحوبة بأية نصوص، كأنما هي عَلَمٌ في حد ذاتها، وليست بحاجة إلى إيضاح؛ ونضيف إلى المجموعة السابقة لوحة من الحجر الجيري عثر عليها في المقصورة الجرانيتية في معبد الأقصر؛ وأبعادها 60 سم طولاً، و30 سم عرضًا، وسمكها 25 سم، وهي محفوظة في مخزن معبد الأقصر حاليًا،[٤٠] وكذلك حوض تطهير عُثر عليه في الكرنك من الحجر الجيري، يبلغ طوله مترًا، وعرضه 75 سم، أما عمقه 50 سم.[٤١]

أما من الأسرة الثانية عشرة فهناك تمثيل لعملية غُسل يقوم بها مجموعة من الخدم للتمثال الواقف على حوض تطهير؛[٤٢] وفي متحف ليبزج فهناك لوحة لقدم منحوتة فوق حوض، يراها "فانديه" تجسيدًا للعلامة الهيروغليفية التي تقرأ *mꜥ*[٤٣] (لوحة ٢٠)؛ ثم لدينا من الأسرة الرابعة الباب الوهمي للأمير رع حتب من الأسرة الرابعة في ميدوم حيث نُحت عليه حوض تطهير نحت بداخله شكلان لقدمين وكتب فوقهما *mꜥ*[٤٤]، الأمر الذي يؤكد تلك الفكرة (لوحة ٢٢)؛ ومن الطريف أن تلك الفكرة قد جسدها الملك "نعرمر" على لوحته الشهيرة؛ إذ صور حافي القدمين، ومن خلفه حامل الصندل الملكي ممسكًا بالصندل في يد، ويحمل في اليد الأخرى إناء التطهير.[٤٥]

ومن متون الأهرام نجد أن المصري القديم
اعتقد أن باطن قدمي الملك هما سفينتا الحق:

ṯbwty pn m m3ꜥty

باطن قدما هذا (الملك) هما سفينتا الحق (ماعت)[٤٦]

لذلك هو إذ يمتطيهما لابد أن يصل بهما إلى بر الأمان؛ خاصةً إذا ما طهر قدميه بالماء البارد؛ فيتسنى له الوصول إلى مرقى العيد.

ḏit Kbḥ ḏd mdw mw.k n.k
N rdwy.k sꜥr.sn ḥb.k

"صب الماء" قول: ماءك لك، لقدميك حتى تصعد إلى عيدك.[٤٧]

أعتقد أن تلك الإشارات مجتمعة مع ما سبق من آثار سواء موجودة بشكل فعلى كآثار منقولة أو منحوتة على الجدران كآثار ثابتة، إنما تشير إلى دور التطهير، وغسل القدمين خاصةً إذا ما تعلق الأمر بدخول المعبد في الاحتفالات المقدسة، أو قبل الدفن، ثم أن القدم بعد الغسل تتحول إلى وسيلة مواصلات تساعد صاحبها على الوصول بسرعة إلى مقر الخلود.

وقد لاحظنا أن القطع السابقة قد عُثر عليها داخل المعابد مما يجعلني أعتقد إن الغرض الأساسي هو الإشارة إلى مكان التطهير، وغسل القدمين وخلع النعلين عند بقعة معينة في المعبد أي هي تحدد "مكان الميضا" إذا جاز لنا استخدام هذا المصطلح؛ وأعتقد أنها تمثل أيضًا جزءً من الأثاث الجنزي؛ أما فيما يختص بتلك

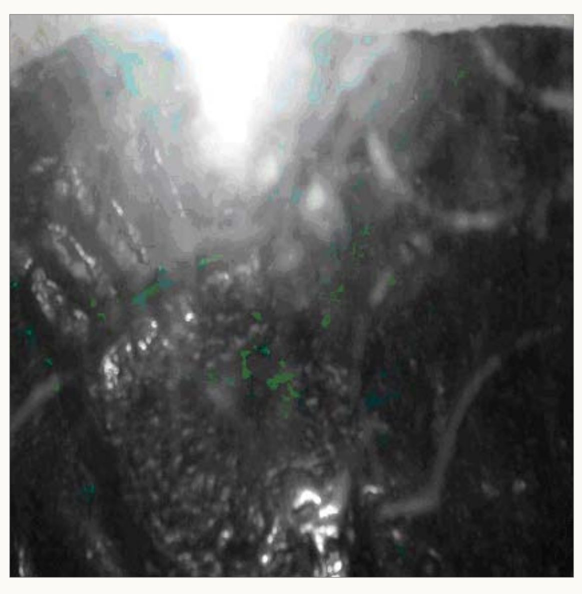
المجموعة الموجودة في المساجد المصرية فنرى أنها تحمل نفس السمات المصرية القديمة نفس نوعية الحجر وحجمه وحجم القدم المصورة؛ مع ملاحظة أنه بخلاف القطعة المعروضة في مدرسة قايتباي المحمودي الذي اشتراها من أحد التجار فإن باقي المجموعة توجد في مناطق أثرية، ولازال ببعضها أثر للتلال القديمة مثل منطقة برمبل بأطفيح مما يرجح العثور عليها في أحد تلك التلال، وضمها للمسجد للتبرك أو لكي يستفيد بعض القائمين على أمور ذلك المسجد من بعض النفع المادي من العامة الذين يتبارون للتبرك بها.

خاتِمَةٌ

نستنتج من العرض السابق أن:

- طبعات الأقدام الموجودة في بعض المساجد المصرية ليست سوى أثر مصري قديم يعود للعصر البطلمي واليوناني الروماني.
- اللوحات التي تحمل طبعة لقدم سواء بشكل منفرد أو مصحوبة بإناء التطهير ما هي إلا إشارة وتحديد لمكان يجب على مَن يدخل المعبد بداية منه أن يخلع نعليه ويغسل قدميه، ثم يلج إلى الأجزاء الداخلية الأكثر قدسية في المعبد.

الملاحق



لوحة رقم (١)
أثر قدم الرسول في المسجد الأحمدي

لوحة رقم (٢)
أثر قدم الرسول في مسجد الأمام الشافعي



لوحة رقم (٣)
أثر قدم الرسول في مسجد أثر النبي



ISSN: 2090 – 0449 دورية إلكترونية .مُحكّمة .ربع سنوية



لوحة رقم (٤)

أثر قدم الرسول في مسجد قايتباي المحمودي مع الضريح المقام عليها



لوحة رقم (٧)

أثر قدم عيسى بن مريم "عليه السلام"– كنيسة سخا



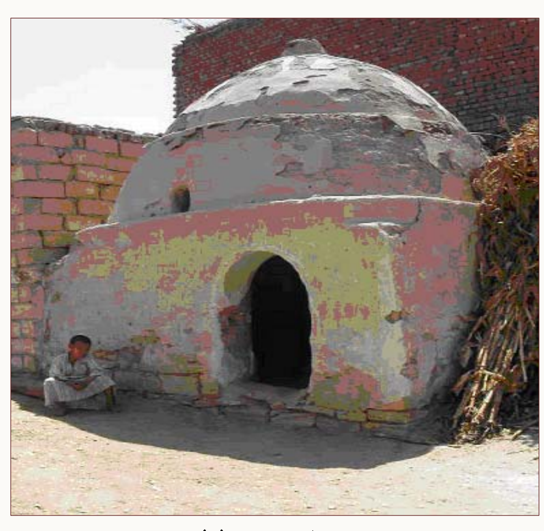
لوحة رقم (٥)

أثر قدم الرسول بجوار مسجد سيدي أويس القرني



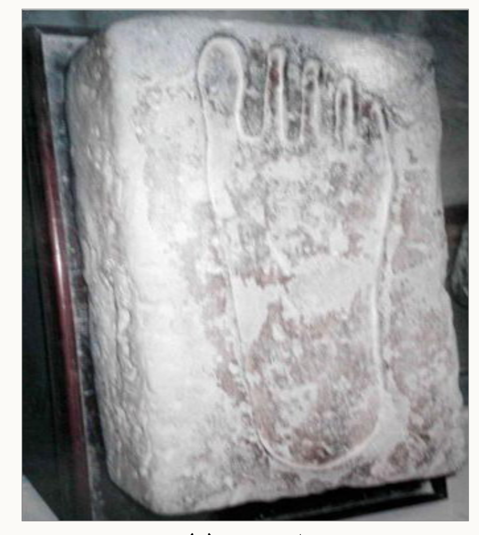
لوحة رقم (٨)

طبعة قدم -المتحف اليوناني الروماني في الإسكندرية – رقم ١٧٥٧٧



لوحة رقم (٦)

قبة مقامة على أثر قدم الرسول بجوار مسجد سيدي أويس القرني



لوحة رقم (٩)

طبعة قدم في المتحف اليوناني الروماني- الإسكندرية ، رقم ٣٢٢٤ R.357

دورية إلكترونية .مُحكّمة .ربع سنوية
ISSN: 2090 – 0449



لوحة رقم (١٠)

حية الكوبرا منتصبة [تفصيل من لوحة ٨]



لوحة رقم (١٣)

طبعة قدم من الفيوم JE.19819



لوحة رقم (١١)

طبعة قدم من الفيوم، من معبد اللابيرانث ١٩١٣م JE.44090



لوحة رقم (١٤)

طبعة قدم مجهولة المصدر - المتحف المصري (بدون رقم ؟)



لوحة رقم (١٢)

طبعة قدم أخرى من الفيوم ، JE.44091



لوحة رقم (١٥)

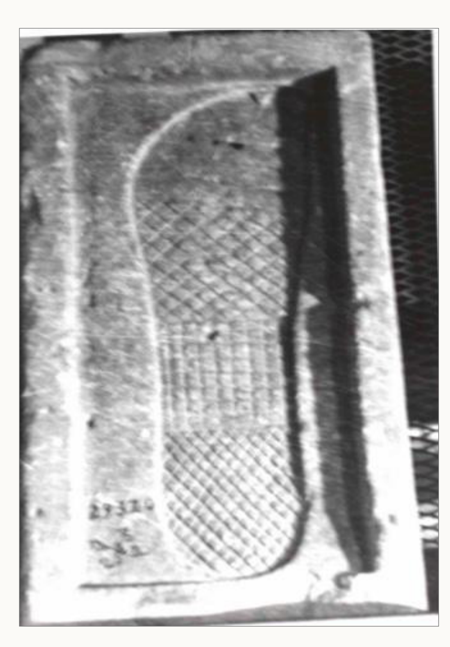
حوض تطهير من الفيوم JE.23217

ISSN: 2090 – 0449 دورية إلكترونية .مُحكّمة .ربع سنوية



لوحة رقم (١٦)

حوض تطهير من الفيوم JE.44088



لوحة رقم (١٩)

لوحة عليها طبعة لصندل؟، من معبد "دكه" JE.29320



لوحة رقم (١٧)

لوحة عليها طبعة قدم من الحجر الجيري المتكلس JE.27071



لوحة رقم (٢٠)

لوحة لقدم منحوتة فوق حوض m^{c} - متحف ليبزج

نقلاً عن: (*J.Vandier, in: BIFAO 55, 1955, Fig. 7*)



لوحة رقم (١٨)

لوحة عليها طبعة لقدم، من معبد "مين " في قفط، T.2/3/25/4

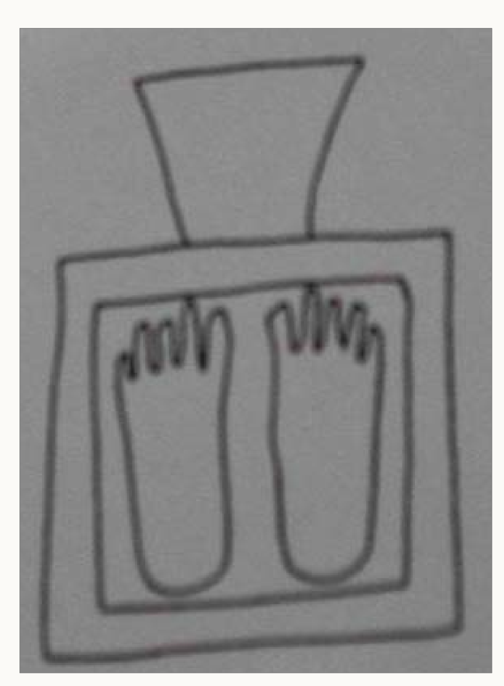


لوحة رقم (٢١)

قدم إيزادور بمعبد الراس السودا

نقلاً عن:

Alexandria Greco-Roman Museum: A Thematic Guide. Ed. Fekri Hassan. Cairo 2002, P. 73.



لوحة رقم (٢٢)

حوض تطهير نحت بداخله شكلان لقدمين وكتب فوقهما

الباب الوهمي للأمير رع حتب من الأسرة الرابعة في ميدوم m^{c}

نقلاً عن:

G.H.Fischer, in: Ancient Egypt in the Metropolitan Museum Journal, Vol. I-II,(1968-76), Fig.7.

الهوامش:

* نُشرت هذه الورقة "أثر قدم الرسول ﷺ ومقارنتها بلوحات الأقدام في الإسكندرية وغيرها من المدن المصرية" في وقائع **مؤتمر الإسكندرية مدينة الحضارات والثقافة** (٢٥ – ٢٧ سبتمبر ٢٠٠٣) الجزء الأول ص ٢١٣- ٢٢٨.

(١) بداية تلك المجموعة من الأقدام ليس لها علاقة باستخدام القدم كوحدة قياس، التي ظهرت كنقوش في بعض المعابد، سواء داخل مصر أو في غيرها من البلاد، عن هذا الموضوع تفصيلاً راجع:
I. Dekoulakou- Sideris, in: AJA 94, 1990, 445 - 451; R. C. Rottländer, in: ÖJH 61, 1991/92, 57 - 64.

(٢) **قبة الصخرة**: أنشأها الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان ٧٢ هـ، فوق الصخرة التي عرج منها المصطفى ﷺ، إلى السماء ليلة الإسراء والمعراج تخليدًا لتلك المناسبة، راجع: حسن الباشا: **موسوعة العمارة والآثار والفنون الإسلامية**، المجلد الأول، القاهرة ١٩٩٩م، ص ٨٩؛ ولم يشر المرجع إلى القدم. ذكر بعض العامة أنه كان يوجد مسجدًا بالطائف (يسمى مسجد العداس أو مسجد الكوع) كان به طبعة قدم نسبت للمصطفى صلى الله عليه وسلم، وهو مسجد غير موجود الآن ولا يوجد دليل على ما كان يحوى من منقولات أو غيرها.

(٣) مسجد سيدي أحمد البدوي رضي الله عنه في طنطا، توفي في سنة ٦٧٥ هـ، وشيد بعد ذلك المسجد وتم عمل عدد من التوسعات للمسجد، أنظر: سعاد ماهر، **مساجد مصر وأولياؤها الصالحون**، ج ٢، القاهرة ١٩٧١م, ٣٠٤ وما بعدها.

(٤) **الإمام الشافعي** المتوفى في سنة ٢٠٤ هـ؛ وقد أمر صلاح الدين الأيوبي ببناء مدرسة بجوار الضريح سنة ٥٧٥هـ، أنظر: سعاد ماهر, المرجع السابق, جـ ٢, صـ ١٥٠ وما بعدها؛ أنظر أيضًا: حسن الباشا: المرجع السابق، المجلد الأول، القاهرة ١٩٩٩م، ص ٣٧٤ - ٣٧٥.

(٥) يذكر المقريزي في سبب تسميته بـ **رباط أثر النبي** أن فيه قطعة خشب وحديد يقال أنهما من أثار الرسول اشتراها وزير مصر "الصاحب التاجي من بني حنا من بني إبراهيم من أهل ينبع بمبلغ ستين ألف درهم فضة وهي اليوم به (عهد المقريزي في القرن الخامس عشر الميلادي)؛ ولم يذكر أي مؤرخ، ولا رحالة شيئًا عن القدم بأثر النبي حتى عهد الجبرتي (القرن الثامن عشر الميلادي)؛ ومن الثابت أن الصاحب التاجي قد شيد الرباط في القرن السابع الهجري، وأستحدث وظيفة "شيخ الآثار النبوية" للإشراف على آثار الرسول بذلك الرباط، راجع: سعاد ماهر، المرجع السابق، ج١، القاهرة ١٩٧١، ص ٤١٣.

(٦) **قايتباي** هو أحد سلاطين مصر من الجراكسة تولى الملك سنة ٨٧٢ هـ، ومكث على عرش مصر ٢٨ عامًا، وكانت وفاته في ٩٠١ هـ؛ يوجد ضريحه في الإيوان الشرقي من المسجد المقام في قرافة المجاورين، حيث وصى بأن يوضع معه كتلة حجرية تمثل أثر قدم الرسول، كان قد اشتراها من التاجر شمس الدين بن الزمن الذى أخبره بأنه جلبها من خيبر, راجع: سعاد ماهر، المرجع السابق، ص ٢١٨ - ٢٢٢.

(٧) **أويس القرني**: هو سيد العباد بعد الصحابة، وكان الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله يضرب به المثل في الزهد فيقول: لا زهد إلا زهد أويس، كان يسكن القفار، والرمال، قدم على عمر بن الخطاب، ثم سكن الكوفة، وشهد موقعة صفين مع الإمام على بن أبي طالب ويرجح أنه قتل بها؛ وهو من اليمن من بلدة بالقرن الواقعة في المنطقة الجبلية شرقي القنفذة، التي تمتد إلى حدود بيشة، أنظر: الأصفهاني (أبو نعيم أحمد بن عبد الله ت. ٤٣ هـ / ١٠٣٩م) **حلية الأولياء**، ج٢، القاهرة ١٣٥١هـ، ص ٧٩؛ الزركلي (خير الدين)، **الأعلام**، ج١، الطبعة الثالثة، بيروت ١٩٦٩، ص ٣٧٥٥.

أقيم الضريح في بلدة "برمبل" في مركز أطفيح في محافظة الجيزة، فوق ربوة، تعد من أجزاء سفح المقطم الذى – في الأغلب – استحسن سيدى أويس المقام به ثم الدفن في نفس المكان لما سمع من أفضال جبل المقطم في الأثر، عن سيدي أويس ودفنته راجع تفصيلاً: إبراهيم الدسوقي سيد منصور، **الصفي الخفي سيدي أويس القرني**، دار جوامع الكلم، القاهرة ٢٠٠٣م، ص ٢٤٣ وبأكمله. أما القدم فوجدت فوق تل يبعد نحو نصف كيلو متر عن ضريح سيدى أويس رضى الله عنه، وقد أقام العامة فوقه ضريح خاص، وسوروا المكان، الذي اشتراه أحد الفلاحين تيمنًا بالقدم (وهو القائم من نفسه على مراعاة الضريح واستقبال الزوار وقد سمح لي بالتصوير ولم يسمح بذكر اسمه).

(٨) **كنيسة سخا**: تقع في محافظة كفر الشيخ، وتعد أحد النقاط الهامة في خط سير العائلة المقدسة في منطقة الدلتا؛ وقد ظهر قدم السيد المسيح على حجر بالقرب من الكنيسة، وقد أخفى هذا الحجر زمنًا طويلاً خوفًا من سرقته في بعض العصور واكتشف هذا الحجر ثانيةً من حوالي ١٣ عامًا فقط، ومعروض حاليًا في الكنيسة راجع:

(http://www.sis.gov.eg/coptic/ahtml/copt7.htm)

(٩) ذكر أن بعض دارسين قالوا أن الكتلة لا أثر بها لأدوات النحت وأنها مثلت أثر طبيعي لتفاعل قدم المسيح على الحجر مع مرور الوقت أثناء ما كان يقوم به من أعمال مستندًا إلى هذه الكتلة!

(١٠) بن تيمية: **مجموع فتاوى بن تيمية**, المجلد ٢٧, الطبعة الثانية، مطابع المختار الإسلامي ١٣٩٩ هـ، ص ١٣.

(١١) سعاد ماهر: المرجع السابق, ج٢، ص ٢١٨ – ٢٢٠.

(١٢) شكر وتقدير لفضيلة الأستاذ الدكتور مجاهد الجندي، أستاذ التاريخ والحضارة الإسلامية، في جامعة الأزهر، الذي سمح لي بالاطلاع على ذلك الجزء من كتابه عن مسجد السيد أحمد البدوي، وهو لا يزال مخطوطًا يُعد للنشر حاليًا.

(١٣) أحمد بن على بن حجر العسقلاني: **فتح الباري في شرح صحيح البخاري**، الجزء السابع، الطبعة الأولى، القاهرة ١٩٨٦، ص ٢٣٩.

(١٤) عن معجزات الرسول ﷺ راجع تفصيلاً: عبد الباسط الحنفي (٨٤٤ - ٩٢٠هـ): **غاية السؤال في سيرة الرسول**, تحقيق محمد كمال الدين عز الدين، عالم الكتاب ١٩٨٨، ص٦٢ - ٦٣، ٢٣٩-٢٥٨.

(١٥) راجع: حاشية رقم (٦ ، ٧).

(16) L. Castiglione, in: ***Acta Orien.Hung***., 20, 1967, 246, Fig. 4.

(17) Ibid., 247, Fig.3.

(18) Ibid., 246, Fig.14.

(19) L. Castiglione, Op-Cit., 246.

(٢٠) غير منشورة.

(٢١) لم أعثر على أي بيانات تخص هذه القطعة سوى أنها ضمن مقتنيات مخزن ٢٩ أرضي (R.29 E 3)، غير منشورة.

(22) A. Kamal, ***Tables d`Offrandes***, 1909, 149, Pl. LIV; L. Castiglione, Op-Cit., 240F, Fig.5.

(٢٣) غير منشورة.

(24) L. Castiglione, Op-Cit., 240, 243, Fig. 7 .

(٢٥) يبلغ طول الظفر الإبهام ٣ سم، وعرضه ٢.٥ سم.

Ibid., 246.

(٢٦) كما عُثر في منطقة خور عبد الحميد على مقصورة صغيرة من العصر المروى، وأيضًا في معبد T ، وفي معبد كاوا جنوب الشلال الثالث على قطع مشابهة تمامًا لتلك القطعة التي نُحت عليها شكل لطبعة الصندل، ومعروضة حاليًا في متحف الخرطوم، راجع:

L. Castiglione, Op-Cit., 242, 245, Fig.15.

(27) N. Hansen, in: ***Ancient Egypt***, III, 2001,298.

(٢٨) على الرغم من أننا نعلم أن ذلك العنصر أصبح شائع الاستعمال منذ الأسرة الثانية عشرة، راجع:

R. Hölzl, in: VIÄA 55, Bd 10, 1990, 287.

(٢٩) عن قرص الشمس المجنح ودلالاته الدينية، راجع:

A. Radwan, in: SAK 2, 1975, 227ff.

(٣٠) (Agathos demon) معبودة يونانية الأصل، ترتبط بالقدر، ولقد كانت معبودة شائع تصويرها وأختارها عدد من المدن اليونانية كحامية لهم، راجع تفصيلاً:

Ph. Derchain, in: LÄI, 19775, 94.

(31) S. Bakhoum, **Dieux Égyptiens à Alexandrie sous les Antonins**, Paris 1999, 137 - 145.

(32) H. Riad, **Alexandria**, **An Archaeological Guide to the city and the Graeco-Roman Museum**, Cairo 1981, 109.

(33) W.F. Petrie, **Roman Ehnasya**, London 1904, pl.LXXIII, Fig. 205-245; Petrie, A thribis , 1908, pl. XVI.

(٣٤) ظهرت فكرة إلهة الشجرة منذ الأسرة الثامنة عشرة واستمرت حتى العصر اليوناني الروماني، وأول منظر يصور إيزيس كربة للشجرة كان في مقبرة الملك تحتمس الثالث بوادي الملوك، وهي كسيدة للشجرة تقوم بإطعام المتوفى وسكب الماء له. راجع تفصيلاً:

A. Mare-Lane, ***Le deesse arbre den la religioneit l`art Égyptiens***, Paris 1980, 420.

(٣٥) هيئة هذا الإناء معروفة على الأقل منذ الأسر الثانية، حيث عُثر على أحدها في مقبرة الملك خع سخموى من الألباستر، وكثرت فيما بعد مع الأسر الثامنة عشرة وعصر الانتقال الثالث كإناء برونزي، ثم شاع في العصر المتأخر، راجع تفصيلاً :

A. Radwan, in: Bd`É XCVII/2, 1985, 149f, Taf. 8 (43), 64, 65, 72 - 74.

(36) L. Castiglione, Op-Cit., 250; R. S. Bianchi, ***Cleopatra's Egypt***, Munich 1989, No. 110 .

(37) A. Radwan, Op-Cit., 150.

(38) Alexandria Greco-Roman Museum: ***A Thematic Guide***. Ed. Fekri Hassan. Cairo: (CULTNAT) and (SCA), Egypt, 2002. P.73.

(٣٩) عن أقدام مترا وتأثيرها على سيرابيس والعكس، راجع:

M. F. Squariapino, in: EPRO 3, 1962, 22 - 23, Pl.13 (18); S. Bakhoum, Op-Cit., 49-50; K. M. Dunbabin, in: JRA 3, 1990, 85 - 109; I. D. Sideris, in: AJA 94, 1990, 445 - 451.

(40) L. Castiglione, Op-Cit., 242, 245, Fig.17.

(41) J. Vandier, in: BIFAO 55, 1955, 27. M. Blackman, in: JEA V, 1918, 121;

(42) M. Blackman, in: JEA V, 1918, 117 - 24.

(43) J. Vandier, in: BIFAO 55, 1955, 27ff, Fig. 7.

(44) G. H. Fischer, in: ***Ancient Egypt in the Metropolitan Museum Journal***, Vol. I-II, (1968 -76), 1977, 3149, Fig.7.

(٤٥) **الملك نعرمر** هو آخر ملوك الأسرة "صفر" كما ترى المراجع الحديثة، وربما أن تأريخ تلك اللوحة يعود لنحو سنة ٣٠٣٨ ق.م، أنظر:

T. Schneider, ***Lexikon der Pharaonen***, Berlin 1996, 253 - 255; M. Saleh & H. Sourouzian, ***Official Catalogue***, The Egyptian museum, Cairo 1987, No.8.

(46) 1314 a 539 PT.

(47) PT . 436 § 788 a; 791 b.

دورية إلكترونية .مُحكَمة .ربع سنوية
ISSN: 2090 – 0449





المدارس ونظام التعليم في مدينة تنبكت (تمبكتو)

"في القرن العاشر الهجري السادس عش الميلادي"



عبد الحميد جنيدي

ماجستير في التاريخ الحديث والمعاصر

شعبة الدراسات الإفريقية

جامعة الجزائر – الجمهورية الجزائرية

الاستشهاد المرجعي بالدراسة:

عبد الحميد جنيدي، المدارس ونظام التعليم في مدينة تنبكت (تمبكتو) في القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي.- دورية كان التاريخية.- العدد التاسع عشر؛ مارس ٢٠١٣. ص ٨٩ – ٩٦.

www.kanhistorique.org ISSN: 2090 - 0449

كان التاريخية: رقمية الموطن .. عربية الهوية .. عالمية الأداء

ملخص

يهدف هذا المقال إلى التعريف بالمدرسة ونظام التعليم والمناهج التي كانت تدرس في مدينة تنبكت (تمبكتو) في القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي، هذه المدارس تكاد تكون هي نفسها مدارس المغرب الكبير فكأننا في تلمسان، أو فاس، أو أودغست، أو مراكش، أو القيروان. بالإضافة إلى توضيح دور المكتبات التي اقتناها العلماء والأثرياء وانتشرت في تنبكت، مع عرض للعلماء المؤثرون في الحركة الفكرية، وبيان أبرز العلماء الذين استقدموا من المغرب ومصر، والحجاز إلى مدينة تنبكت، وأبرز العلماء الذين رحلوا طلبًا للعلم. وأخيرًا إلقاء الضوء على عدد من مؤرخو مدينة تنبكت؛ المؤرخ محمود كعت، والمؤرخ أحمد بابا التنبكتي، والمؤرخ عبد الرحمن السعدي.

مُقَدِّمَة

كانت مدينة تنبكت (تمبكتو)[١] مركزًا كبيرًا من مراكز العلم في عهد مملكة مالي (٧٣٧- ٨٣٧)هـ،(١٣٣٧-١٤٣٤)م على عهد السلطان منسى موسى الذي شملها برعايته وأمر ببناء مسجد كبير وجلب إليها العلماء، والمهندسين...الخ، فأصبح هذا المسجد فيما بعد معهدًا علميًا تخرج منه مشاهير الفقهاء، والأدباء الذين بنوا نهضة علمية وأدبية رائعة في السودان الغربي في أواخر القرون الوسطى بشكل خاص. وبعد سقوط مملكة مالي سيطر عليها الطوارق المؤسسون هم بدورهم اهتموا بها ودعموا علماءها وحفزوهم على طلب العلم والمعرفة. وبعد ضعف حكمهم احتلها سني علي. ثم خضعت مدينة تنبكت لحكم مملكة سنغاي على عهد الأسقيين في نهاية القرن الخامس عشر الميلادي، ومع بداية القرن الموالي أضحت المدينة حاضرة للثقافة الإسلامية، ومركز إشعاع في الميدان الديني في السودان الغربي، بل في غرب إفريقيا كلها.

وقد بلغت المدينة عنفوان مجدها وعظمتها إذ أصبحت عمقًا حضاريًا متميزًا، ومن هنا حملت المدينة عدة أسماء منها: "**مدينة الإشعاع الثقافي**"[٢] وغيرها من الأسماء الأخرى عكست حضارتها على مدى ثلاث قرون تنبكت. في الحقيقة؛ إن الوثائق الإفريقية والعربية تتيح لنا فرصة الحصول على معلومات كافية عن المراكز الثقافية التي شعت منها الثقافة العربية إبان العصور الوسطى والحديثة، وفي مقدمة هذه المراكز تنبكت التي كثرت فيها المدارس، والمساجد وبعض هذه المساجد كانت مقرًا للتعليم إذ تعقد فيها حلقات لهذه الغاية، وإلى جانب كل مسجد هناك غرفة أو غرفتان لتعليم الأولاد.[٣]

(١) المدارس

كانت المدارس تمتاز بظاهرة عامة، هي ارتباطها الشديد بالدين، ففي أول الأمر كانت المدارس ملحقة بالمساجد وبازدياد قوة الإسلام، وظهور المرابطين في القرن ٤ هـ /١٠م ألحقت المدارس بالرباط، هو المكان الذي يقيم فيه المرابطون للتعبد، وقد قلد الإفريقيون هذا النوع من المدارس فأصبح إلى جانب كل زاوية من زوايا الفرق

المذهبية والدينية مدرسة لتعليم الأطفال، على أنه في القرى الصغيرة، التي تخلوا من المساجد كان الأطفال يتلقون تعليمهم بواسطة أحد الدعاة في ساحة صغيرة في الحي.[٤] وكان في تنبكت في القرن ١٠هـ /١٦م حوالي ١٨٠ مدرسة قرآنية، وآلاف من الطلبة القادمين من جميع أنحاء السودان والساحل وكان الأساتذة، وبعض الأهالي يستضيفون الطلبة عندهم، ولم يكن الأساتذة يتقاضون أجورًا، ولكنهم كانوا يعيشون مع ذلك في بحبوحة كافية، ويتفرغون تمامًا للدراسة ليلاً ونهارًا.[5] وكان يدرس ويتلقى العلم في هذه المدارس أكثر من ٣٠ ألف طالب كانوا يتوافدون على المدينة من مختلف السودان الغربي، يوم كان عدد سكان المدينة في أوج ازدهارها.[٦]

(٢) مراحل التعليم

كان التعليم في تنبكت خلال القرن ١٠هـ /١٦م، يقسم إلى ابتدائي وثانوي وعال.[٧]

١/٢- المرحلة الابتدائية:

التعليم الابتدائي هو المرحلة الأولى الأساسية لكل طلاب، وهذا بالإضافة إلى أن مرحلته هي الوحيدة التي يبدو أنه كان يراعي فيها إلى حد ما مستوى السن فكان التلاميذ في السلك الابتدائي لا يتجاوزون في أغلبيتهم مرحلة الصبا، وفي هذه المرحلة الابتدائية كان الآباء هم الذين يقومون أبناءهم إلى معلمي الصبيان ويجبرونهم على الدوام (الحضور)، كما يراقبون مدى استيعابهم.[٨] ويتولى التدريس في هذه المرحلة معلمو الكتاتيب التي انتشرت في المدن والقرى على السواء، وكان يدرس للطلاب مواد أساسية كحفظ القرآن الكريم والصلاة وتعليم اللغة العربية ومبادئها، وإتقان الخط.[٩] وكانت المدارس تفتح صباحًا نحو ثلاث ساعات بعد الظهر، والمساء نحو تسع ساعات، والأطفال يتوجهون باستمرار وبالتناوب إلى المدرسة في ساعات مختلفة من اليوم ومن حفظ القرآن يعتبر قد أنهى دراسته.[١٠] أما عن طريقة التدريس فكان الأطفال يلتفون حول مدرسهم وهو يمثل ناظر المدرسة في الكتاب ينصتون إليه ليعلمهم القرآن واللغة العربية، فكان هذا منظرًا جميلاً لنواة المجتمع العلمي،[١١] وقد يصل عدد الصبيان في المدرسة إلى ١٢٣ صبيًا.[١٢]

٢/٢- مرحلتا التعليم الثانوي والعالي:

بعد أن ينهي الطالب مرحلة التعليم الابتدائي يدخل مرحلتا التعليم الثانوي والعالي ولم يكن لهاتين المرحلتين عرف معين في السن، كما أن الفروق بينهما لم تكن واضحة، ولعل مرد ذلك إلى أن هاتين المرحلتين كان التعليم فيهما حرًا بالنسبة لانخراط الطلبة، وهذه المرحلة تمتاز بأن الكتب التي تُدرس فيها هي الكتب المبسطة، وكان يتولى تدريسها غالبًا من يسمون بالأشياخ، ويبدو أن الأشياخ في العرف العام آنذاك كانوا متوسطو الثقافة بالنسبة للأساتذة، ولكن عددا ما الأساتذة تعاطوا أيضًا تدريس مثل هذه المؤلفات وهذا ما يجعل الانفصال بين المرحلتين واضحًا للباحث لأن أولئك الأساتذة في نفس الوقت كانوا يجمعون إلى ذلك تدريس أمهات الكتب المفصلة في نفس الموضوع، ويبدو أنهم كانوا يقسمون أوقاتهم خلال النهار فيدرسون مثلاً في الصباح لطلاب في مستوى الثانوي ثم يجلسون بعد الظهر لطلاب المرحلة العليا أو العكس.[١٣]

ولم تكن هذه المرحلة محددة بوقت معين وفصل أو سنة دراسية معينة بل كانت تتوقف على استيعاب الطالب لعدد من الكتب منها كتب الحديث، والمنطق، والفقه، والنحو، وهذا يرجع إلى ذكاء ومهارات، وقدرات الطالب على التحصيل والانتهاء منها،[١٤]، وربما أن الطلبة ينفقون أكثر من ثلاث سنوات في قراءة موطأ مالك وغيره من كتب المذهب المالكي والسير، وعلم الحديث،[١٥] ودراسة الكتب التي تحوي المواد بتوسع وتفصيلات ومناقشة المسائل الكبيرة، والمؤلفات التي عرفها المسلمون. وكان الطلاب يقبلون على العلم وينهلون من أمهات الكتب وينتقلون من مكان لأخر كلما سمعوا عن عالمًا أو فقهًا ضليعًا في مادة أو علم ما، قد وفد إلى تنبكت وخاصةً العلماء الذين يقدون من المغرب، ومصر إلى تنبكت.[١٦]

وإذا تحدثنا عن أوقات الدراسة، كانت ساعات التدريس تستغرق النهار كله ولا تتوقف إلا في أوقات الصلاة، وكان بعض الأساتذة يدرسون حتى في جزء من الليل وكان الطلبة يجتمعون حول الأستاذ الذي يشرح النصوص، ويناقشها معهم.[١٧] ولنا الحديث عن الأساتذة فاللين، والتواضع هم من شيم أولئك الأساتذة اللامعين في تنبكت في تلك الفترة وكان صبر الأستاذ على تفهيم طلبته يعتبره الناس من صفات الأساتذة الناجحين في مهنتهم،[١٨] وملتزمين جدًا لواجباتهم،[١٩] وكانت الطريقة الشائعة في الدرس هي أن يبدأ الأستاذ بإملاء رأيه في المسائل على طلبته، وبعدها يقرأ الطلاب درسهم من الكتاب المقرر بحضور الأستاذ، ثم طلب كل منهم توضيح ما يشكل عليه، وأثناء ذلك يقيد الطلبة التفاسير التي يعطيها الأستاذ كجواب على استفساراتهم.[٢٠]

(٣) الشهادات

أما عن الشهادات المتداولة، فكانت تعطى الشهادة الدالة على نجاح الطالب الذي أتم المرحلة التعليمية التي تؤهله ليصبح بعدها متمكنًا من مادته وأسانيدها وقد ناقشها معه معلمه، أو أستاذه.[٢١] وكانت الشهادة تعطى للطالب صاحبها ويستلمها بنفسه يدًا بيد. أما في حالات خاصة فيجوز أن يرسلها المعلم للطالب التابع له كما حدث عندما أرسل العالم الفقيه أحمد بابا التنبكتي إجازة علمية عامة للعالم المغربي عبد الرحمن التنارتي الذي سبق أن تعرف عليه بمدينة مراكش، وكان التنارتي قبل حصوله على الإجازة قد ولي منصب القضاء وأشتهر بالإفتاء، والاجتهاد.[٢٢]

وكانت هناك شهادات خاصة تختص بالقرآن الكريم، والحديث أي خاصة بالثقافة الإسلامية البحتة لنشر كلمة الله تعالى،[٢٣] وهناك شهادات عامة تشمل عدة مواد، أو فنون أو مهارات بجانب العلوم الدينية وكلتاهما مطلوبة في مدينة تنبكت،[٢٤] وكانت هناك شهادات تعطى فردية بمعنى أن الطالب يستطيع الحصول على

دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449

شهادة من الأستاذ في المواد التي يتقنها ذلك الأستاذ يتعاطى تدريسها، لكنه يبقى طالبًا في مواد أخرى وبناءً على هذا فإن الشهادات كانت في شكل انطباع يسجله الأستاذ على مذكرات الطالب في مادة أو أكثر. والأستاذ لا يراعي أية شكليات في منح الشهادة لطالب العلم على يديه ولكنه يراعي بدقة مدى الكفاءة التي يكون الطالب قد حصل عليها.(٢٥)

وكانت تلك الشهادات تعطى عادةً في حفل كبير، وأحيانًا يسلم لهم عمائم دليلاً على أنهم أصبحوا من العلماء،(٢٦) وقد يحض أهل الناجح، وأصدقاءه،(٢٧) وهذه الشهادة العلمية التي يتحصل عليها الطالب تؤهله لأن يعمل بإلقاء الخطب، أو الإمامة، أو بأن يعمل المتخرج كمساعد للقاضي أو نائبًا له أو كاتبًا في مصلحة حكومية، أو نسخ الكتب، أو تعليم القراءة، وقد تنتهي بالعمل بالقضاء، وتولي مهامه.(٢٨)

(٤) المناهج

كانت مدارس الثقافة الإسلامية في غرب إفريقيا عامة، وفي تنبكت خاصة، تكاد أن تكون مدارس مغربية بحتة فكأننا في فاس، أو أودغست، أو مراكش، أو القيروان، نفس الأسلوب ونفس الحياة، ونفس الوسائل، حتى طريقة الكتاب نفسها تأثرت بالطابع المغربي فالقلم العربي المستخدم هو القلم المغربي، والمناهج والكتب المتداولة هي المناهج والكتب المالكية المغربية،(٢٩) وأعطى المؤرخ عبد الرحمن السعدي نماذج من هذه الكتب؛ كتب عياض، وكتب سحنون، وشروح ابن القاسم وخليل، وكتب المغيلي والونشريسي، وموطأ مالك، والخزرجية، وتحفة الحكام والعباد، وكذلك وجدت كتب أخرى درست في تنبكت منها شرح زروق، ونظم أبي مقرعة، والهاشمية، ومقدمة التاجوري، وصحيح البخاري، وصحيح مسلم، ومدخل ابن الحاج.(٣٠)

وازدهرت بالمدينة العلوم التي شملت جميع أمور الحياة بجانب الدين منها؛ القرآن الكريم، والفقه، والحديث، والتفسير، والنحو، والعلوم الفلسفية، والرياضيات، والمنطق، وعلم النفس، والهندسة، والفلك، والأدب، والفنون، والطب، بجانب العلوم الشرعية، والتراجم، والتاريخ، والرحلات، وفن الكتابة،(٣١) إلى درجة أن كتاب (تكملة الديباج) لأحمد بابا التنبكتي، يذكر أكثر من مائة شاعر وقاض ورياضي، وأديب... وغيرها، كلهم في مدينة تنبكت، أو سكنوها.(٣٢) ومن المؤكد أن هذه المناهج كانت تشمل صفوة ما بلغته الحضارة الإسلامية في ميدان المعارف، غير أنه لا يبدو، أن تلك المناهج قد عصمت الناس من بعض الانحراف.(٣٣)

(٥) دور المكتبات

انتشرت المكتبات التي اقتناها العلماء والأثرياء في تنبكت، وكانت مفتوحة لاطلاع الطلاب والراغبين في العلم واشتهرت تنبكت بعدد كبير من المكتبات المملوكة لعلمائها وعرف عن هؤلاء أنهم كانوا لا يبخلون بكتبهم على الراغبين في الاستعارة مهما كانت الكتب قيمة. وكانت تدور بالمدينة حركة نسخ نشطة ليحصل عن طريقها بعض الناس على نسخ من الكتب التي يريدونها،(٣٤) وتمكين الراغبين في العلم من الحصول على حاجتهم من الكتب، حيث يقوم متطوعون خاصةً ممن يرغبون في مزاولة هذا العمل، وهم عادة من طلبة جامعة سنكري في المدينة بإعادة نسخ ما يحصلون عليه من الكتب بالخط والخط العربي، ثم يبيعون تلك النسخ لمن يريد وتبقى النسخة الأصلية مع أولئك الناسخين.(٣٥) وكان الملك أسكيا داوود ملك إمبراطورية صنغي 'سنغاي' يعين أشخاصًا من الكتاب الذين يقومون بنسخ المخطوطات والكتب المطبوعة ليقوم بتوزيعها على العلماء والطلبة مجانًا. وكان هو أول مَن أنشأ مكتبة عامة للمطالعة في هذا الجزء من العالم.(٣٦)

وكانت في المدينة مكتبة ضخمة يلتقي فيها العلماء أثناء إقامتهم، أو عبورهم من مختلف مناطق السودان الغربي باتجاه الحج لبيت الله الحرام، حيث كانت قوافل الحجيج تتجمع في المدينة قبل أن تأخذ طريقها عبر الصحراء الكبرى، أما باتجاه غدامس، وطرابلس.(٣٧) ونتيجة لازدهار الحياة العلمية، أقبل الناس في شغف على اقتناء المكتبات الخاصة التي تعج بالكتب العربية، وكثرت المكتبات الخاصة،(٣٨) ولم تكن هذه المكتبات حكرًا على أسماء معينة من الأسر بل أن كل أسرة كبيرة في تنبكت تمتلك مكتبة عامرة بأمهات الكتب، والكتب القيمة التي يحفظونها في غرف مغلقة في منازلهم، ومن تلك الأسر، أسرة أبو العرف التي تملك الكثير من الكتب وكذلك من المكتبات الكبيرة المشهورة في تنبكت مكتبة محمد محمود بن الشيخ،(39) وهناك مكتبة الكوتي الأندلسية،(٤٠) وهي أيضًا مكتبة عائلية يعود تاريخها إلى سنة ٨٧٢ هـ/١٤٦٨م.(٤١)

واعتنت تنبكت بالكتب والعلم حذا حذوها أهل المدن الأخرى وفي الصحراء والقرى التي امتلأت في المساجد والمدارس والمكتبات والتلاميذ والفقهاء، والشيوخ مسايرة تلك النهضة العلمية الثقافية في تنبكت فقد روى أن أحد التجار اسمه سيدي إبراهيم البصير ذهب إلى السودان الغربي فوجد في طريقه قرية يطلق عليها شمامة عثر بها على كتب كبيرة قيمة، ووجدت مكتبات في الصحراء منها المكتبة السناوية ومكتبة الشيخ ماء العينين ومخطوطات صحراوية سودانية، وفاسية.(42) وهناك المكتبة المتنقلة، إن صح التعبير، مكتبة مما حيدرة للمخطوطات التي أنشئت في القرن ١٠هـ/١٦م كانت تنتقل في البوادي وفي القرى إلى أن وصلت أخيرًا إلى مدينة تنبكت وثبتت فيها.(43)

يقول المؤرخ الفرنسي فليكس ديبوا، أن مكتبات تنبكت شملت تقريبًا جميع الكتب إن لم يكن كلها فالتمبكتيون مهووسين بجمع الكتب، والمؤلفات النادرة، فهم من عشاق الكتب وفد وقف ديبوا على إنتاجات ومؤلفات أدبية من إسبانيا والمغرب إلى جانب أعمال من سوريا وبغداد.(٤٤)

دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية
ISSN: 2090 – 0449

(٦) العلماء المؤثرون في الحركة الفكرية

شهدت مدينة تنبكت خلال القرن ١٠هـ/١٦م نشاطًا فيما يتعلق بحركة التدريس وقد ضمت مدارسها العديد من الطلاب، والأساتذة، كما رأت لأول مرة في تاريخ السودان الغربي، اتساع التعليم الجامعي وتوارد عليها في تلك الأثناء عدد من الأساتذة من بلدان المغرب ساهموا في تنشيط التعليم وتعميقه،(٤٥) وذلك باستقدام العلماء وتشجيعهم على بدل العلم.(٤٦) فالتعليم في أول أمره محصور بالأساتذة العرب القادمين من شمال إفريقيا وتشجيع الطلاب السودانيين على الرحلة إلى شمال إفريقيا(٤٧) ومصر، والحجاز لطلب العلم والوقوف على مراكز العلم وما ألفه العلماء في تلك المراكز،(٤٨) ومن هنا تكونت طبقة مثقفة من الأفارقة تولت مهمة التعليم، بعد أن تخرجت من المدارس العربية في المغرب ومصر وأغلبية المعلمين كانوا من رجال الدين أتقنوا اللغة العربية ومارسوا التعليم بها لأنها كانت لغة الدين، والثقافة والتجارة.(٤٩)

٦/١- من أبرز العلماء الذين استقدموا من المغرب ومصر، والحجاز إلى مدينة تنبكت:

لم يكن حرص ملوك، وسلاطين السودان الغربي عامة وتنبكت خاصة، على نشر العلم وإرساء قواعد نهضة ثقافية في بلادهم مقصورًا على إيفاد طلاب العلم إلى المراكز الإسلامية في العالم الإسلامي في ذلك الوقت بل اهتموا اهتمامًا شديدًا باستقدام كثير من العلماء والفقهاء من مواطن العلم في الحجاز ومصر والمغرب،(٥٠) ومنهم:

سيدي محمد بن عبد الكريم المغيلي: - رحمهم الله - ينسب- رحمه الله- إلى قبيلة مغيلة التي تقطن نواحي تلمسان، ولا يعلم تاريخ ولادته بالضبط، غير أن وفاته في سنة ٩٠٩هـ/١٥٠٣م، وقد كان من المثقفين وأولى الفكر في عصره وقد انتقل بعد إتمام دراسته بالشمال إلى الصحراء فسكن توات، وبها توفى، ولا يعرف سبب انتقاله إلى الصحراء غير أن حملته على اليهود القاطنين بها في زمانه، ورسائله العديدة في موضوعهم تحمل على الظن بأنه وجد ضيقًا في العيش بالشمال، حيث يسيطر اليهود في أهم المدن على مصادر التجارة والمال، وتوغلوا في شراء ذمم بعض المسؤولين فأصبحوا صنائع لهم، ولما انتقل إلى الجنوب وجد اليهود يشاركون بنشاط في حركة القوافل التجارية مع السودان، ويتصرفون تصرفات أكثر حرية مما في الشمال فدعا لمحاربتهم،(٥١) ثم ارتحل إلى بلاد التكرور فوصل إلى بلاد كاغو، واجتمع بسلطانها أسكيا الحاج محمد، وجرى على طريقته من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وألف تأليفًا أجابه فيه عن مسائل دينية،(٥٢) يلاحظ هنا أن طرح الأسئلة من طرف السلطان على عالم مثل المغيلي... يعطينا صورة عن نظرة الأسقيا الكبير للعلماء في وقته،(٥٣) ثم ارتحل المغيلي إلى توات فأدركته المنية بها سنة ٩٠٩هـ/١٥٠٣م، أخذ عنه الكثير من العلماء.(٥٤)

أبو القاسم التواتي:- رحمه الله- وهو الذي ابتدأ قراءة الختمة في المصحف بعد صلاة الجمعة... وبقيت تقرأ فيه إلى العام ١٠٢٠هـ /١٦١١م بدلت بأخرى. وحبس أمير المؤمنين أسكيا الحاج محمد الكبير تابوتا فيه ستون جزءًا من المصحف على ذلك الجامع لأجل تلك الختمة، سكن الإمام في جوار المسجد الجامع من جهة القبلة ليس بينه، وبين داره إلا الطريق الضيق النافذ بعدما ابتنى محضرًا في قبالة المسجد لاصقًا بها، وفيها يقرأ الأطفال، توفى- رحمه الله- في سنة ٩٢٣هـ/ ١٥١٧م.(٥٥)

عبد الرحمن بن علي بن أحمد القصري: - رحمهم الله-عبد الرحمن بن علي احمد القصري ثم الفاسي السفياني، ولد في مدينة القصر الصغير علي البحر المتوسط، وهو شيخ المنجور أشهر علماء المغرب، قال أحمد بابا في كتابه نيل الابتهاج: قال المنجور في فهرسته: شيخنا الفقيه الأستاذ المحدث المسند المحقق الرحالة أخذ عن شيخ الجماعة ابن غازي، والشيخ زروق، وأدرك أبا الفرج الطلنجي... وشرق سنة ٩٠٩هـ/ ١٥٠٣م فأخذ علم الحديث بمصر عن أصحاب ابن حجر كالقلقشندي وغيره، وضبط فحصل له رواية واسعة لم يحصلها من الفاسيين، ثم آب لبلاد السودان، دخل كانو وغيرها، فعظموه وأعطوه مالاً جزيلاً، ثم رجع إلى فاس سنة ٩٢٤هـ/ ١٥١٨م، فأكب على رواية الحديث وتدريسه، وكان يدرس الموطأ والكتب السنية، والتفسير... حتى توفى سنة ٩٥٩هـ/١٥٤٩م.(٥٦)

الشيخ مخلوف بن علي بن صالح البلبالي:-رحمهم الله- كان رحمه الله يشتغل بالعلم... ودخل تنبكت ليدرس هناك وقرأ بها ثم رجع إلى المغرب فدرس بمراكش ، وتوفي بعد ٩٤٠هـ/١٥٣٣م.(٥٧)

٦/٢- من أبرز العلماء الذين رحلوا طلبا للعلم:

من العلماء السودانيين الذين رحلوا في طلب العلم إلى مصر وفاس وتلمسان والقيروان والحرمين... وغيرها من المراكز الإسلامية في المغرب، والمشرق، ثم عادوا إلى بلادهم بعد أن نهلوا من العلوم والمعارف المزدهرة في تلك البلاد،(58) وأصبحوا علماء عظام، ومنهم:

أبو العباس أحمد بن محمد أقيت جد الشيخ أحمد بابا:- رحمهم الله-كان رحمه الله من أهل الخير والفضل والعلم، والدين، حافظا على السنة والمروءة، والصياغة والتحري محبًا للنبي، صلى الله عليه وسلم، وملازمًا لقراءة قائد مدحه، وشفاء عياض على الدوام فقهيًا لغويًا نحويًا، عروضيًا محصلاً، اعتنى بالعلم طول عمره ... كتب عدة كتب بخطه مع فوائد كثيرة وترك نحو ٧٠٠ مجلد... رحل إلى المشرق في سنة ٨٩٠هـ/ ١٤٨٥م وحج ولقي السيوطي والشيخ زين الدين خالدًا الأزهر شارح التوضيح، وغيرها. ثم رجع إلى بلاده في زمن فتنة سني عالى(علي)، فجلس للتعليم فأخذ عنه جماعة منهم أخوه الفقيه القاضي محمود بن عمر قرأ عليه المدونة، وغيرها، وكان قاضيًا في تنبكت وعلى أهل ولاتن (ولاتة) توفى- رحمه الله- سنة ٩٤٢هـ/١٥٣٥م.(٥٩)

دورية إلكترونية .مُحكّمة .ربع سنوية
ISSN: 2090 – 0449

محمود بن عمرأقيت بن عمر بن علي بن يحي الصنهاجي التنبكتي:- رحمهم الله- قاضي تنبكت أبوالثناء، وأبو المحاسن عالم التكرور، وصالحها، ومدرسها، وفقيهها وإمامها بلا مدافع،...اشتهر علمه، وصلاحه في البلاد، طار صيته في الأقطار شرقًا وغربًا. ولي القضاء سنة ٩٠٤هـ/ ١٤٩٨م، فشدد في الأمور وسدد، وتوخى الحق في الإحكام،... فظهر عدله بحيث لا يعرف له نظير في وقته مع ملازمة التدريس،... وكان أكثر ما يقرأ المدونة والرسالة ومختصر خليل والألفية، والسلالجية،... حج في سنة ٩١٥هـ/١٥٠٩م فلقي السادات كإبراهيم المقدسي، والشيخ زكرياء واللقانيين، وغيرهم،... توفي – رحمه الله- سنة ٩٥٥هـ/ ١٥٤٨م وكان مولده سنة ٨٦٨هـ/ ١٤٦٣م.[٦٠]

محمد بن أحمد بن أبي محمد التازختي:- رحمهم الله-... كان فقيهًا عالمًا علامة محققًا،... قرأ ببلده على يد الحاج أحمد بن عمر...، ثم رجع إلى السودان فنزل بلدة كشن[٦١](كاتسينا)، أستقر بشمال نيجيريا وحظي بالاستقبال الحار والاحترام وعين قاضيًا في الفترة مابين عامي ١٥٢٩م/١٥٣٠م،[٦٢] وتوفي بها في حدود ٩٣٦هـ/١٥٨٩م، عن عمر ٦٠ سنة.[٦٣]

أبو بكر بن أحمد بن عمر بن محمد أقيت (٩٣٢- ٩٩١)هـ (١٥٢٦-١٥٨٣)م تنبكتي المولد، نزل المدينة المشرفة... كان ورعًا زاهدًا تقيًا،... كثير الصدقة، والعطاء... ، ثم آب لبلاده لأجل أولاده فأخذهم ورجع، وحج وسكن المدينة حتى مات ٩٩١هـ/١٥٨٣م درس أحمد بابا التنبكتي علم النحو.[٦٤]

أحمد بن أحمد بن عمر بن محمد أقيت بن عمر بن علي بن يحي(٩٢٩ - ٩٩١)هـ/ (١٥٢٣- ١٥٨٣)م، كان ذكيًا داركًا متفننًا محدثًا... لا يرد له شفاعة، يغلظ على الملوك فمن دونهم، وينقادون له أعظم الانقياد، ويزورونه في داره ولما مرض في كاغ في بعض أسفاره كان السلطان الأعظم أسكيا داوود يأتي إليه بالليل فيسهر عنده حتى برء، ويسهر عنده تعظيمًا لقدره، وكان مشهور القدر والجلالة... رحل للشرق سنة ٩٥٦هـ/١٥٤٩م، فحج وزار وأجتمع بجماعة كالناصر اللقاني والشريف يوسف تلميذ السيوطي،... توفي- رحمه الله- ٩٩١هـ/ ١٥٨٣م.[٦٥]

(٧) مؤرخو مدينة تنبكت

المؤرخ محمود كعت:- رحمه الله- هو القاضي محمود كعت بن الحاج المتوكل كعت[٦٦] هو أديب سونينكي من تنبكت،[٦٧] وكان فقيها من علماء تنبكت صحب أسكيا الحاج محمد الكبير وقد شهد ١٥ عامًا من حكم الحاج محمد الكبير، وكان مولده سنة ١٤٦٠م.وهو صاحب كتاب الفتاش الذي بحث عنه الرحالة الفرنسي فيلكس ديبوا، إلا أنه وجد جزءًا منه. هذا الكتاب يلقي الضوء على تاريخ مملكة مالي، وتنبكت وسنغاي وتنتهي أحداث الكتاب في سنة ٩٥٠هـ/١٥٥٤م،[٦٨]، وهناك مَن يقول أن أحداث الكتاب انتهت سنة ١٠٠٨هـ/١٥٩٩م أي بعد وفاة المؤلف بست سنوات(١٠٠٢هـ/١٥٩٣م) ويبدو أن احد أحفاده هو الذي أضاف السنوات الست التالية لوفاته.[٦٩] ونحن نرجح الرأي الثاني، لأن محمود كعت شهد الغزو المغربي سنة ٩٩٩هـ/١٥٩١م عاش وأرخ لهذه الحملة وبعدها.

المؤرخ أحمد بابا التنبكتي: هو أحمد بابا التنبكتي بن الحاج أحمد بن الحاج أحمد بن عمر بن محمد أقيت بن عمر بن علي بن يحيى بن كدالة بن بكي بن نيق بن لف بن يحيى بن تشت بن تنفربن جبراي بن اكنبر بن أنص بن أبي بكر بن عمر الصنهاجي الماسي – رحمهم الله-، ولد ليلة الأحد ٢١ ذي الحجة سنة ٩٦٣هـ،[٧٠] الموافق ٢٦ أكتوبر ١٥٥٦م، وهو معروف باسم أحمد بابا ويضيف المؤرخون لاسمه لفظ الصنهاجي أوالمسوفي أوالسوداني أوالماسيني أو التنبكتي، أوالتكروري، وقد تستخدم ثلاث ألفاظ لاسمه الصنهاجي الماسي أوالتنبكتي أوالتكروري، وقد تستخدم ثلاث ألفاظ لاسمه الصنهاجي الماسي والمسوفي.[٧١] اجتهد في بداية أمره في خدمة العلم حتى فاق جميع معاصريه ولا يناظره في العلم إلا أشياخه وشهدوا له بالعلم، واشتهر في المغرب... وكان اسم محمد- ﷺ- مكتوبًا في عضده الأيمن خلقة بخط أبيض،... قرأ على عمه أبي بكر التفسير والحديث والفقه والأصول والعربية والبيان، وغيرها على شيخه العلامة محمد بغيغ، ولازمه أكثر من عشرين سنة، وأخذ الحديث على والده سماعًا، والمنطق...[٧٢]

قبض عليه الباشا محمود بن زرقون، بعد الغزو المغربي على السودان الغربي، وكان عمره آنذاك ٣٦ سنة، وأرسل إلى منفاه في المغرب هو وأسرته وبعض العلماء في ١ رمضان ١٠٠٢هـ/٢٠ جوان (يونيو) ١٥٩٣م، واستقر مع عياله في حكم الثقاف، وأفرج عليه في ٢١ رمضان ١٠٠٤هـ/ ١٩ مايو ١٥٩٥م بشرط الإقامة في مراكش[٧٣]. أما عن نشاطه في المغرب، فبعد أن أفرج عنه قعد ليدرس في جامع الشرفاء في مراكش درس مختصر خليل قراءة بحث وتدقيق، ونقل وتوجيه، وكذا تسهيل ابن مالك وألفية الحديث للعراقي، وختمها عشرة مرات، وتحفة الحكام لابن عاصم، وجمع الجوامع للسبكي،... والصحيحين...والشفا والموطأ والمعجزات الكبرى للسيوطي،[٧٤] وتعلم الخطابة والقانون وعلم اللاهوت[٧٥]. وقرأ على يديه قاضي الجماعة بفاس العلامة أبو القاسم بن أبي النعيم الغساني... وكذا قاضي مكناسة.[٧٦]

عاد أحمد بابا إلى تنبكت بعد أن سمح له ابن منصور الذهبي مولاي زيدان بن المنصور الذهبي بالرحيل سنة ١٠١٦هـ/١٦٠٧م، ووصل إلى تنيكت في ذي الحجة ١٠١٦هـ الموافق لـ ١٧مارس ١٦٠٧م ومكث هناك يدرس ويكتب الفتاوى، وتوفي- رحمه الله- في٦ شعبان ١٠٣٦هـ الموافق لـ ٢٢ أبريل ١٦٢٧م[٧٧] وله أربعون تأليفًا.[٧٨]

المؤرخ عبد الرحمن السعدي:- رحمه الله- عبد الرحمن بن عبد الله بن عمران بن عامر السعيدي "السعدي"، رحمهم الله- ولد ليلة الأربعاء ليلة عيد الفطر سنة ١٠٠٤هـ/١٥٩٦م تولى إمامة مسجد سنكري سنة ١٠٣٦هـ/١٦٢٧م[٧٩]، يقول الباحث أحمد فؤاد بلبع يتضح من اسم هذا المؤرخ أنه ليس في أجداده إلا أسماء عربية،

دورية إلكترونية .مُحكّمة .ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449

ومع ذلك لا يحق لنا أن نستخلص بطريقة قاطعة أنه كان من سلالة عربية خالصة، ففي ذلك العصر جرت عادة المسلمين الذين ترجع أصولهم إلى البربر أو إلى غيرها على أن ينسبوا أنفسهم إلى أصل عربي، أو شرف.

تلقى العلم في شبابه على يد الفقيه أحمد بابا، كما تلقى العلم على كثيرين غيره من علماء المنطقة نذكر منهم القاضي محمود بن أبي بكر انتقل السعدي من تنبكت إلى جني للعمل بها حيث عمل كمحرر للعقود في جني، واستطاع في سنة ١٠٣٦هـ/١٦٢٧م الحصول على منصب إمامة جامع سنكري وفي أواخر سنة ١٠٣٩هـ/١٦٧٠م، وسع معارفه عن العالم برحلته قام بها إلى مملكة ماسينا، وبدعوة من قاضي هذه الأخيرة واستقبل بحفاوة من السلطان نفسه ومن أعيان المملكة مما شجعه على معاودة زيارة المملكة بعد ثلاث سنوات وأدى في هذه المناسبة خدمة للسلطان بعقد الصلح بينه وبين تابع له كان بينهما ثأر قديم وقدم السعدي بهذا النوع من الوساطة مرات كثيرة بين أمراء المنطقة مما أكسبه خبرات واسعة وعلاقات وطيدة مع عدد من حكام المنطقة، بل إنه كان ضالعًا في الشؤون السياسية لبلاده، وشغل كاتبًا كما أنه يقوم بالأعمال العامة، والسفارة والوساطة، وربما طرأت في إحدى هذه المناسبات فكرة كتابة تاريخ لبلاده، يتيح له ربط الأحداث الماضية، والأحداث التي تجري أمام عينيه، ولقد شرع بالفعل في كتابة تاريخ السودان وظل السعدي يواصل هذا العمل الهام إلى أن توقف به عند أحداث ٥ ذي الحجة ١٠٦٣هـ، الموافق لـ ٨ نوفمبر١٦٥٢م، ولكنه عاد بعد ثلاث سنوات فأضاف أحداثًا أخرى انتهت بتاريخ ١٦ جمادى الأولى١٠٦٥هـ الموافق لـ١٢ مارس ١٦٥٥م وفي ذلك التاريخ يكون السعدي قد قارب ٥٩ سنة [٨٠]، وهذا ما ذهب إليه المؤرخ البرتلي، صاحب كتاب فتح الشكور، في معرفة أعيان علماء التكرور، أن السعدي كان حيًا سنة ١٠٦٥هـ/ ١٦٥٥م.[٨١]

تمتع العلماء في تنبكت بمكانة مرموقة في المجتمع السوداني، فقد درج ملوك وسلاطين سنغاي على إصدار مراسيم تجعل شخص العالم وولده، وماله حرامًا لا يمس بسوء طيلة حياته، وكان لهذا الجو من الطمأنينة الذي وفره هؤلاء الحكام لعلماء تنبكت أكبر الأثر في تقدم العلوم وازدهار الثقافة الإسلامية في جامعة تنبكت.[٨٢] وخير معبر عن ذلك ما كتبه المؤرخ محمود كعت: "في تلك الزمان لم يكن لتنبكت مثيل بين مدن السودان بمثابة مؤسساتها، وحريتها السياسية، ونقاء تقاليدها والاطمئنان على النفس والمال والرحمة، والشفقة على الفقراء وعابري السبيل، وتلطفا بطلبة العلم وإعانتهم"[٨٣].

وتحدث المؤرخ عبدالرحمن السعدي، عن العلماء ووصفهم بالأخيار والصالحين الذين وفدوا على تنبكت، وسكنوها من مختلف أنحاء العالم الإسلامي من مصر والحجاز وفاس والقيروان وبلاد المغرب ويبين أن هؤلاء الأخيار من العلماء الذين سكنوا تنبكت اتخذوا مساجدها مدارس يحفظون الناس فيها القرآن الكريم، ويفقهونهم في دينهم، وينشرون الثقافة الإسلامية، وذكر بعض فضائلهم ومآثرهم.[٨٤] وأعطى الحسن الوزان صورة علمية رائعة عن تنبكت أثناء مروره بها في عهد أسكيا الحاج محمد الكبير وبين ما فيها من العلماء والقضاة والأئمة والأدباء وما يحظون به من الإكرام والإجلال من قبل ملوك سنغاي.[٨٥]

خاتِمَةٌ

وفي الختام بعد هذه الدراسة المتواضعة خرجت بمجموعة من الاستنتاجات والملاحظات:

- مدينة تنبكت بها عدد من المدارس هذه المدارس ارتبطت بالدين الإسلامي، فإلى جانب كل مسجد هناك دور لتعليم الأطفال، والتعليم في بداية أمره كان بيد العلماء القادمين من مختلف الدول العربية.
- أثبتت الدراسة أن التعليم يتم في مرحلتين متمايزتين، المرحلة الابتدائية التي يشترط فيها السن، حيث كان الأطفال لا يتجاوزن مرحلة الصبا، ومرحلتا التعليم الثانوي والعال والتي لا يشترط فيها عامل السن.
- أفرزت الدراسة أن الطلبة الذين ينهون دراستهم يحصلون على شهادات أو إجازات تأهلهم للحصول على وظائف، وهناك شهادات عامة وأخرى خاصة، والمناهج المدرسة هي نفسها التي كانت تدرس في الجامعات العربية في الشمال الإفريقي.
- انتشار عدد من المكتبات منها المكتبات العامة التي أقامها بعض حكامها، ومكتبات خاصة والتي أقامها بعض الأسر التنبكتية المحبة للعلم.
- أثبتت الدراسة أن حكام مدينة تنبكت شجعوا أبناء مدينتهم على الرحلة في طلب العلم من مختلف الجامعات العربية الإسلامية، وعند عودتهم تولوا التدريس في مختلف مدارس المدينة ومساجدها.
- بينت الدراسة وجود عدد من المؤرخين الذين أرخوا وكتبوا تاريخ المدينة، كتبوا كتبهم بنفس الأسلوب العربي في الكتابة.
- عرفت المدينة ازدهارًا وتطورًا كبيرين في الحياة الثقافية، إذ أصبحت مركزًا ثقافيًا كبيرًا في جنوب الصحراء هذا المركز كان مزارًا للعديد من العلماء من الشمال الإفريقي وحتى من المناطق القريبة منه في السودان الغربي.

دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449

الهوامش:

(١) **تنبكت** (تمبكتو) - **إشكالية التسمية ونطقها:** إن أول ما يعترض الباحث في تاريخ مدينة تنبكت الإسلامية هو أصل التسمية وكيفية نطقها. فيما يخص الملاحظة الأولى، قامت مدينة تنبكت الإسلامية حول بئر ماء كانت تقف عندها الإبل بالقوافل التجارية لتروي عطشها وتتزود منها وتملأ منها قربها، وكانت تقيم عند هذا البئر عجوز تدعى بوكتو، وعرف المكان باسمها ونطقت تينبوكتو. للمزيد انظر: عمر بن سالم بابكور **النهضة العلمية والثقافية في مدينة تمبكت الإسلامية في القرن ١٠هـ/١٦م**، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ٢٠٠٤، ص١. وأورد عدد من المؤرخين أن كلمة تينبوكتو مركبة من كلمتين هما: "تين" وتعني باللغة الطارقية "مكان"، و"بوكتو" هو اسم تلك العجوز. للمزيد انظر:

John Marriner, ***Sailing to Timbuctoo***, William kimber, London, 1973. p.173

ومع مرور الزمن اندمجت الكلمتان معًا فأصبحت "تين بوكتو"، ثم تمبكتو وتنبكت، وبذلك سميت المدينة. للمزيد انظر: علي محمد عبد اللطيف، **تمبكتو أسطورة التاريخ**، الطبعة الأولى، دار الكتب الوطنية بنغازي،٢٠٠١. ص٦ وما بعدها. أما فيما يخص الملاحظة الثانية، فإن الاختلاف وقع في حركات الكلمة بين من يقول بضم التاء الأولى، والثانية فنطقت "تنبكت"، وهذا كما جاء في المصادر السودانية تاريخ السودان للسعدي، وكذلك في كتاب الفتاش لمحمود كعت...وغيرهما. وهناك مَن نطقها بـ" تنبكتو"، نطقها ابن بطوطة بهذا اللفظ، في كتابه تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار. أما الحسن الوزان فنطقها "تومبكتو" في كتابه وصف إفريقيا. أما الباحثون المعاصرون، فنطقوها "تمبكتو" بالتاء، والميم، منهم: عبد القادر زبادية إسماعيل العربي،... وغيرهما. فنطقوها بالتاء والميم أيضا منهم: ديبوا، بارث، رينيه كالييه.. وغيرهم.

نشأة المدينة: بعد أن بحثنا في أصل التسمية ورأينا اختلاف الكتاب في شكل كتابة اسمها ونطقها. وسنتطرق الآن إلى تاريخ نشأة المدينة يرى المؤرخ عبد الرحمان السعدي، أن المدينة أنشئت على أيدي طوارق مغشرن في أواخر القرن ٥هـ/١١م. للمزيد انظر:

عبد الرحمن بن عبد الله بن عمران بن ناصرالسعدي، **تاريخ السودان**، تحقيق هوداس وبنوة باريس١٩٦٤، ص٢٠.

(٢) علي محمد عبد اللطيف، **تمبكتو أسطورة التاريخ**، الطبعة الأولى، دار الكتب الوطنية بنغازي،٢٠٠١، ص٦ وما بعدها.

(٣) نعيم قداح، **حضارة الإسلام وحضارة أوربا في إفريقيا الغربية**، الطبعة الثانية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، دون تاريخ، ص١٥٩.

(٤) نفسه، ص ١٥٧ ومابعدها.

(٥) سينكي مودي سيسوكو، **تاريخ إفريقيا العام**، المجلد الرابع، **إفريقيا من القرن ١٢م إلى القرن ١٦م**، المشرف على المجلد، ج. ت. نياني، "**الصنغي من القرن ١٢م إلى القرن١٦م**"، اليونسكو، ١٩٨٨، ص ٢٢٠.

(٦) علي محمد عبد اللطيف، المرجع السابق، ص١٠١.

(7) عبد القادر زبادية، "**ملامح الحركة التعليمية في تمبكتو خلال القرن ١٦م**"، المجلة التاريخية المغربية، ١٩٧٦، العدد ٧ – ٨، ديسمبر ص ٣٢.

(٨) نفسه، ص٣٢.

(٩) عمر بن سالم بابكور، **النهضة العلمية والثقافية في مدينة تمبكت الإسلامية في القرن ١٠هـ/١٦م**، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ٢٠٠٤، ص ٢٥.

(10) Hacquard,(A), ***Monographie de Tombouctou***, Société des E'tudes coloniales & Maritimes paris.1900.p.44.

(11) Dubois Felix, ***Tombouctou la Mystérieuse***, la Brnieie Elammarion, paris, 1897.p.331.

(١٢) محمود كعت، **تاريخ الفتاش في أخبار البلدان والجيوش وأكابر الناس**، تحقيق هوداس ودولافوس باريس، ١٩٦٤، ص١٨٠.

(١٣) عبدالقادر زبادية، المرجع السابق، ص٣٢.

(١٤) حسن أحمد محمود، **الإسلام والثقافة العربية في إفريقيا**، دار الفكر العربي، القاهرة، ٢٠٠١، ص ٨٦.

(١٥) عصمت عبد اللطيف دندش، **دور المرابطين في نشر الإسلام في غرب إفريقيا (١٠٣٨-١١٢١)م**، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى بيروت ١٩٨٨، ص١٦٦.

(١٦) عمر بن سالم بابكور، المرجع السابق، ص ٣٥ ومابعدها.

(١٧) عنتا ديوب، "**عملية نشر الإسلام في إفريقيا السوداء، ودور جامعة تومبوكتو**"، كتاب الأصالة، الجزء ٢، ١٩٧٨، ص٢٧٧.

(١٨) عبد القادر زبادية، المرجع السابق، ص ٣٦.

(19) Dubois,(F), op.cit.p.324.

(٢٠) عبد القادر زبادية، نفسه، ص٣٦.

(٢١) نفسه، ص ٣٥ وما بعدها.

(٢٢) عمر بن سالم بابكور، المرجع السابق، ص٢٩.

(23) Dubois,(F),op.cit.p.329.

(٢٤) عمر بن سالم بابكور، نفسه، ص ٢٨.

(٢٥) عبد القادر زبادية، المرجع السابق، ص ٣٦.

(٢٦) عمر بن سالم بابكور، المرجع السابق، ص ٢٨.

(27) Hacquard,(L),op.cit.p.44.

(٢٨) عمر بن سالم بابكور، نفسه، ص ٢٩.

(٢٩) حسن أحمد محمود، المرجع السابق، ص ٢٠٧.

(٣٠) عبد الرحمن السعدي، المصدر السابق، ص ٣٨ ومابعدها.

(٣١) شعباني نور الدين، **علاقات ممالك السودان الغربي بدول المغرب الإسلامي وأثارها الحضارية بين القرنين (٤-٩)هـ. (١٠-١٥)م**، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الجزائر، السنة الجامعية، ٢٠٠٥ - ٢٠٠٦م، ص ١٧٩ وما بعدها. ينظر أيضًا:

Dubois, (F),op.cit.p.333.

(٣٢) يحي بوعزيز، **تاريخ إفريقيا الغربية الإسلامية من مطلع القرن ١٦م إلى القرن ٢٠م**، دار هومة، الجزائر٢٠٠١ ص١٩٥.

(٣٣) عبد القادر زبادية، المرجع السابق، ص ٣٣.

(٣٤) أحمد شلبي، **موسوعة التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية**، ٨ أجزاء، الجزء٦، القاهرة، ١٩٩٨، ص ٢٣٥. ينظر أيضًا: أبوبكر إسماعيل محمد ميقا، المرجع السابق، ص ٢٤٩.

(٣٥) علي محمد عبد اللطيف، المرجع السابق، ص ٩٤.

(٣٦) محمود كعت، المصدر السابق، ص ٩٤. ينظر أيضًا: عثمان برايماباري، **جذور الحضارة الإسلامية في الغرب الإفريقي** دار الأمين للنشر والتوزيع، دون تاريخ، ص ٢٩.

(٣٧)علي محمد عبداللطيف، المرجع السابق، ص ١٠٢.

(٣٨)عصمت عبداللطيف دندش، المرجع السابق، ص ١٦٦.

(٣٩) عمر بن سالم بابكور، المرجع السابق، ص ٣٦ وما بعدها.

(٤٠) برنامج تحت المجهر، "**تمبكتو جوهرة الصحراء**"، بتاريخ ٢٠٠٥/١١/١١م، من إعداد عياشي الدراجي.

(٤١) يعود تاريخ هذه المكتبة إلى ٨٧٢هـ/١٤٦٨م منذ أن نفي علي بن زياد الوتي أو القوتي من الأندلس فانطلاق إلى طليطلة ومر على سبتة، ثم فاس، ثم ولاتة ثم بلد سوننكي، حيث تزوج خديجة أخت الملك محمد سيلا، وأنجب منها ولد اسمه محمود الذي سميت المكتبة باسمه إذا تاريخ المكتبة بدا هنا... قناة الجزيرة.

(٤٢) عمر بن سالم بابكور، المرجع السابق، ص ٣٧ وما بعدها.

(٤٣) عبد القادر حيدرة، **فضل صاحب المكتبة**، نقلاً عن المصدر السابق، قناة الجزيرة.

(44)Dubois,(F),op.cit.p.327.

دورية إلكترونية .مُحكَّمة .ربع سنوية
ISSN: 2090 – 0449



(٤٥) عنتا ديوب، مجلة الأصالة، المرجع السابق، ص ٢٧٧.
(٤٦) أبو بكر إسماعيل محمد ميقا، "**تاريخ الثقافة الإسلامية والتعليم في السودان الغربي من القرن ٤هـ حتى مطلع القرن ١٣هـ**"، مجلة الدارة، الربيع الأول،١٩٩٣،العدد الثاني، ص ٢٣٣.
(٤٧) نعيم قداح، المرجع السابق، ص ١٦٠.
(٤٨) أبو بكر إسماعيل محمد ميقا، مجلة الدارة، المرجع السابق، ص ٢٣٣ .
(٤٩) نعيم قداح، المرجع السابق، ص ١٦٠.
(٥٠) أبو بكر إسماعيل محمد ميقا، مجلة الدارة، المرجع السابق، ص ٢٢٢ وما بعدها.
(٥١) محمد بن عبدالكريم المغيلي، **أسئلة الاسقيا وأجوبة المغيلي**، تحقيق عبد القادر زبادية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ١٩٧٤. ص ٨ وما بعدها.
(٥٢) ابن مريم الشريف المليتي المديوني التلمساني، **البستان في ذكرالأولياء والعلماء بتلمسان**، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر، دون تاريخ ص ٢٥٤.
(٥٣) محمد بن عبدالكريم المغيلي، المصدر السابق، ص ١٨ .
(٥٤) ابن مريم الشريف، المصدر السابق، ص ٢٥٦ .
(55)أحمد بابا التنبكتي، **نيل الابتهاج بتطريز الديباج**، تحقيق علي عمر، جزءان، مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الأولى القاهرة، ٢٠٠٤. الجزء الثاني، ص ٢٩٠ وما بعدها.
(٥٦) نفسه، ص ٣٠٤. يُنظر أيضًا: أبي عبد الله الطالب محمد بن أبي بكرالصديق البرتلي الولاتي، **فتح الشكور في معرفة علماء التكرور**، تحقيق محمد إبراهيم الكتاني، ومحمد حجي، الطبعة الأولى، دار الغرب الإسلامي، بيروت،١٩٨١، ص ١٤٦.
(٥٧) أبو بكر إسماعيل محمد ميقا، مجلة الدارة، المرجع السابق، ص٢١٨.
(٥٨) أحمد بابا التنبكتي، **كفاية المحتاج لمعرفة من ليس في الديباج**، تحقيق محمد مطيع، جزءان، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، ٢٠٠٠، الجزء الأول، ص ١٣٢ وما بعدها.
(٥٩) أحمد بابا التنبكتي، **نيل الابتهاج بتطريز الديباج**، ج٢، ص ٣٠٣ وما بعدها.
(٦٠) نفسه، ص ٣٠٣ وما بعدها.
(٦١) نفسه، ص ٢٧٨ وما بعدها. يُنظر أيضًا: البرتلي الولاتي، المصدر السابق، ص ١٤٦.
(٦٢) عثمان برايما باري، المرجع السابق، ص ٢٦.
(٦٣) البرتلي الولاتي، المصدر السابق، ص ١٤٦.
(٦٤) أحمد بابا التنبكتي، **كفاية المحتاج لمعرفة من ليس في الديباج**، الجزء الأول، ص١٨١.
(٦٥) نفسه، ص ١٣٧ وما بعدها. يُنظر أيضًا: عبد الرحمن السعدي، المصدر السابق، ص ٤٢.
(٦٦) محمود كعت، المصدر السابق، ص٩.
(٦٧) مونتاي قنسان، **الإسلام الأسود**، ترجمة إلياس حنا إلياس، الطبعة الأولى، دار أبعاد بيروت، ١٩٨٣، ص ٨٦.
(68) Dubois,(F),op.cit.pp.342- 343.
(٦٩) جمال زكريا قاسم، **الأصول التاريخية للعلاقات العربية الإفريقية**، دار الفكر العربي، ١٩٩٩. ص١٥٧.
(٧٠) البرتلي الولاتي، المصدر السابق، ص ٣١.
(71) Mahmoud A.zouber, ***Ahmad BABA de tombouctou (1556 -1627),*** sa vie et, son œuvre paris, 1977.p.14
(٧٢) البرتلي الولاتي، نفسه، ص٣٢
(73) Mahmoud (A.Z).Ibid,pp.24-26
(٧٤) البرتلي الولاتي، المصدر السابق، ص ٣٤ وما بعدها.
(75) Dubois,(F),op.cit.p.347.
(76) Mahmoud,(A.Z),Ibid. p-p 28-31.
(77)Ibid,pp32-34.
(٧٨) البرتلي الولاتي، نفسه، ص ٣٦.
(٧٩) نفسه، ص ١٧٦.
(٨٠) أحمد فؤاد بليغ، "**عبد الرحمن السعدي، عصره وكتابه (تاريخ السودان)**"، المجلة التاريخية المصرية، ١٩٧٣، العدد العشرون، ص١٠٢.
(٨١) البرتلي الولاتي، المصدر السابق، ص ١٧٦.
(٨٢) أبو بكر إسماعيل محمد ميقا، مجلة الدارة، المرجع السابق، ص ٢٤٨ وما بعدها.
(٨٣) محمود كعت، المصدر السابق، ص١٧٩.
(٨٤) عبد الرحمن السعدي، المصدر السابق، ص ٢١ وما بعدها.
(٨٥) الحسن الوزان، **وصف إفريقيا**، ترجمة عبد الرحمن حميدة راجعه على عبد الواحد، المملكة العربية السعودية، د. ت، ص٥٤١.





دور مدرسة الإسكندرية في تطور العلوم القديمة خلال القرنين الثالث والثاني ق.م "الرياضيات والهندسة أنموذجًا"



عبد الرحمان بن أعطي الله
أستاذ تاريخ الحضارات القديمة
قسم العلوم الإنسانية
جامعة تبسة – الجمهورية الجزائرية

الاستشهاد المرجعي بالمقال:
عبد الرحمان بن أعطي الله، دور مدرسة الإسكندرية في تطور العلوم القديمة خلال القرنين الثالث والثاني ق.م: الرياضيات والهندسة أنموذجًا.- دورية كان التاريخية.- العدد التاسع عشر؛ مارس ٢٠١٣. ص ٩٧ – ١٠٠.
www.kanhistorique.org ISSN: 2090 - 0449
كان التاريخية: رقمية الموطن .. عربية الهوية .. عالمية الأداء

مُلَخص

لم تكن حملات الإسكندر المقدوني على الشرق أواخر القرن الرابع قبل الميلاد حملات لها أهداف عسكرية بالتحديد فقط، بل لها أهداف حضارية بحيث أن ملامح هذا العصر الجديد حملت مزيج حضاري بين الشرق والغرب من خلال التقاء التراث الحضاري لمصر القديمة وبلاد ما بين النهرين وفينيقيا وبلاد فارس مع بلاد اليونان. وقد كانت مدينة الإسكندرية عاصمة فعلية لهذا العصر الجديد إذ أن العلوم تطورت بشكل كبير نتيجة اهتمام البطالمة بها ومخلفات الحضارات السابقة وهذه العلوم تميزت عن سابقها بأنها أكثر دقة وأكثر منهجية. وكمثال على تطور هذه العلوم وتأثيرها الكبير على العلوم الحديثة نجد أنه في مجال الرياضيات أنجبت مدرسة الإسكندرية علماء بارزين كإقليدس، وأرخميدس، وأبولونيوس البرجي، ونظرياتهم لا تزال مستعملة في يومنا هذا، وبالشكل الذي يؤدي بنا إلى القول أن العلوم القديمة تطورت بشكل تدريجي ووصلت إلى أقصى ذلك في مدرسة الإسكندرية.

مُقَدِّمَة

بُنيت مدينة الإسكندرية في أواخر القرن الرابع قبل الميلاد من قبل الإسكندر المقدوني في إطار حملته على الشرق وتمكن خلالها من تأسيس إمبراطورية واسعة جمعت بين حضارة الشرق والغرب من خلال ذلك الامتزاج الحضاري الواسع والذي تبلور بالخصوص مع بناء مدينة الإسكندرية وتحولها من مدينة صغيرة لجنود الإسكندر المقدوني إلى عاصمة لعالم الشرق والغرب.(١) وقد ازدهرت العلوم بمختلف تخصصاتها في مدينة الإسكندرية وشجعها البطالمة حيث أسست دار العلم كمدرسة لالتقاء العلماء من مختلف أنحاء العالم، كما أسست مكتبة الإسكندرية(٢) التي جلبت إليها الكتب من مختلف أنحاء العالم أيضًا فبلغ عدد الكتب بها ٧٠٠ ألف مجلد مما ساهم في قيام نهضة علمية نشيطة في مختلف العلوم، ومنها العلوم الطبيعية التي أخذت شكلاً جديدًا يختلف عن علوم الحضارة المصرية، بلاد الرافدين، اليونانية بل جمعت بينها وتثار الإشكالية حول أهمية ومضمون إنتاج مدرسة الإسكندرية في مجال الرياضيات.(٣)

يشير أميانوس مارسولان إلى وجود عدد كبير من الأساتذة خاصةً في مجال الرياضيات.(٤) ولقد ورثت الإسكندرية هذا التخصص عن أثينا خاصةً إذا عرفنا أن الرياضيات كانت نقطة القوة في أكاديمية أفلاطون،(٥) والفيثاغوريين الذين أشرنا إليهم سابقًا، كانوا أساس تطور هذا العلم،(٦) وخلفت مدرسة أرسطو العديد من النظريات الرياضية،(٧) وهكذا نلاحظ أنه في هذا المجال من خصوصية للفكر الأثيني دون أن يتخلى عن أصول الفكر الشرقي القديم الذي يرجع إلى بابل ومصر،(٨) وظهر دور مدرسة الإسكندرية في هذا المجال مع مطلع القرن الثالث قبل الميلاد من خلال عدد كبير من الرياضيين من بينهم:

دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449

١ـ إقليدس (Euclide)

أشهر رياضي في العالم القديم، من المرجح أنه عاش في زمن بطليموس الأول في حدود (٣٠٦ق.م – ٢٨٣)ق.م،[٩] ويعتقد أنه من العلماء الذين دعاهم بطليموس الأول إلى الإسكندرية حيث أسس مدرسة الرياضيات،[١٠] من أشهر كتبه "العناصر" (les Eléments) الذي يعتبر من أمهات كتب الرياضيات والهندسة[١١] ويقاس كتابه بكتاب "الإلياذة والأديسا" لهوميروس من حيث أهميته.[١٢] ويرفض المؤرخ العربي ابن النديم (القرن العاشر الميلادي) إثبات هذا الكتاب لإقليدس وأنه ألف قديمًا ولم يقم هذا الأخير إلا بإصلاحه وتفسيره بطلب من ملوك الإسكندرية،[١٣] وما تضمنه الكتاب من نظريات هندسية ورياضية ليست جديدة وإنما هي تلخيص وتنظيم لنظريات سابقة درسها من قبله العلماء الرياضيون، مثل طاليس وفيثاغورس،[١٤] وقد يكون إقليدس نقل كل الأوراق التي يحتاج إليها من اليونان، ثم قام بتعليمها لتلاميذه في الإسكندرية وكانت هي أساس كتاب العناصر.[١٥]

ويضم كتاب العناصر أو الأصول لإقليدس ثلاث عشر جزءًا تتناول مسائل هندسية ومسائل حسابية. وأضيف إليها الجزأين الرابع عشر والخامس عشر، حيث ألف هبسكليس الإسكندري الجزء الرابع عشر في حوالي القرن الثاني قبل الميلاد، وألف الجزء الخامس عشر في القرن السادس الميلادي.[١٦] والنظريات التي درسها إقليدس في هذا الكتاب لا تزال تستخدم إلى اليوم لأنها تقوم على الأسلوب المنطقي الدقيق من خلال تعاريف وفرضيات وبديهيات،[١٧] ولا أدل على ذلك من أن جميع محاولات العلماء في ابتكار هندسات لا إقليدية باءت بالفشل،[١٨] وظل كتاب العناصر أساسًا لدراسة الرياضيات، بعد أن نقل الكتاب إلى اللاتينية في القرن الخامس الميلادي، ثم إلى اللغة العربية في القرن الثامن الميلادي، ومن العربية إلى اللغات الأوربية في القرن الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين، وطبع لأول مرة في القرن الخامس عشر ميلادي.[١٩]

وحفظ لإقليدس مؤلفات أخرى مثل كتاب "المسلمات" (Les Données) و"مقدمة في التوافقيات" (L'introduction harmonique)،[٢٠] وضاعت عدة مؤلفات منسوبة إليه مثل كتاب عناصر "المخروطات" (Les Eléments des sections coniques) وكتاب يتناول مسائل هندسية بعنوان "بوريزم" (Porismes).[٢١] ولم تقتصر كتب إقليدس على الهندسة، بل شملت جميع فروع الرياضيات الأخرى المعروفة آنداك مثل كتابه "البصريات" (Les éléments d'optique) الذي خصصه لدراسة النظريات الضوئية، وكتاب في الموسيقى (La section du canon musical) وكتاب أخر باسم "الظواهر" (Les Phénomènes) يتناول مسائل فلكية. وهكذا؛ فإن إقليدس هو واضع الصورة النهائية للعرض المنسق للرياضيات في الصورة التي ظلت نموذجًا لمعالجتها على مر العصور اللاحقة.[٢٢]

٢ـ أرخميدس (Archimède) (٢٨٧ـ٢١٢ق.م)

عاش في مدينة سيراكوزة (Syracuse) وسافر إلى الإسكندرية ودرس فيها على يد خلفاء إقليدس. ولعل أكبر إسهام لأرخميدس في مجال الرياضيات، هو حساب التكامل، حيث تناول النظريات والمبادئ الخاصة بمساحة بعض الأشكال المستوية ذات السطوح المنحنية مثل الدائرة وأحجام بعض الأجسام الكروية والأجسام الشبه كروية وشبه المخروطات، مما أكسبه لقب "أب الهندسة".[٢٣] ومن أكبر بحوثه في الحساب هو كتابه المعنون بـ "حاسب الرمل" (Le compte de sable) والذي درس فيه بعض مسائل الأعداد الكبيرة جدًا[٢٤] لكن معظم كتبه كانت في الهندسة ومنها كتاب "الكرة والأسطوانة"(La sphère et le cylindre) وكتاب عنون باسم "المخروطات" (Des conoïdes et des sphéroïdes) وكتاب آخر بعنوان "قياس الدائرة" (La mesure de cercle) كما ألف كتاب "الحلزونيات" (Les spirales)[٢٥] وقد نسب إليه ابن النديم كتب هندسية أخرى منها كتاب "الخطوط المتوازية"، وكتاب "المأخوذات في أصول الهندسة"، وكتاب "المثلثات".[٢٦]

وتعالج هذه الكتب نظريات هندسية مهمة مثل: طريقة حساب مساحة سطح الكرة، وطريقة قياس الدائرة، ومختلف الأشكال الهندسية الأخرى.[٢٧] لقد اعتمد كل من جاء بعد أرخميدس على نظرياته خاصةً العلماء العرب في القرون الوسطى الذين ترجموا بعض كتبه وحافظوا على قطع من كتبه الضائعة كثابت بن قرة في النصف الثاني من القرن التاسع الميلادي الذي حفظ له كتاب عن سباعي الوجوه المنتظم بعد ترجمته من اللغة اليونانية إلى اللغة العربية.[٢٨] وأرخميدس هو صاحب القانون المشهور باسم "قانون الطفو"، حينما وصل إلى قوانين رياضية عرف من خلالها مركز توازن الجسم الطافي، ونظريته هذه أدهشت الناس في عصره بأن سطح أي جسم سائل ساكن في حالة توازن هو سطح كروي، وأن مركز الكرة التي هو جزء منها، هو مركز الأرض نفسها.[٢٩] إن ظهور أرخميدس في مدرسة الإسكندرية أعطى دفعة قوية لتطور علم الرياضيات وأصبح علمًا دقيقًا بعد إزالته لجميع أفكار الفلاسفة.[٣٠]

٣ـ أبولونيوس البرجي (Apollonios de Bergame) (٢٦٠ـ١٧٠) ق.م

يُنسب إلى المدينة التي عاش فيها وهي مدينة برغام، وهو من الرياضيين الكبار الذين عاشوا في مدينة الإسكندرية،[٣١] ودرس فيها مدة طويلة على يد خلفاء إقليدس، وكتابه المعنون بـ "المخروطات" (les coniques) هو أهم إسهام في مجال الرياضيات، فقد أكسبه لقب عالم الهندسة الأكبر لأنه ارتقى بالهندسة إلى مستوى رفيع.[٣٢] وإذا أشرنا إلى هندسة أرخميدس بأنها هندسة قياس، فإن هندسة أبوللونيوس هي هندسة أشكال والأوضاع وكلاهما أحدثا تغييرًا كبيرًا في علم الهندسة.[٣٣] وكتاب المخروطات من أمهات الكتب في الرياضيات الإغريقية التي لا يمكن الاستغناء عنها كما هو الشأن بالنسبة لكتاب إقليدس "العناصر" فرغم أن موضوع المخروطات

ISSN: 2090 – 0449 دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية

عولج من قبل رياضيين سابقين له مثل إقليدس، لكن يعود له الفضل في أنه أول من عالج هذا الموضوع إجمالية ومنظمة.(٣٤)

كما أن للعرب دائمًا دورًا بارزًا في الحفاظ على التراث اليوناني، ولم يحفظ لنا هذا الكتاب إلا بواسطتهم حيث ترجمه هلال بن الحمصي (النصف الثاني من القرن التاسع) الأجزاء من (١-٤) وترجم معاصره ثابت بن قرة الأجزاء من (٥ – ٧) وتعتبر تعليقات أبي الفتح محمود بن محمد الأصفهاني (القرن العاشر الميلادي) أفضل تعليق على الكتاب أُسست عليه جميع الترجمات اللاتينية.(٣٥) ونظرًا لأهمية هذا الكتاب فإن النظريات التي تضمنها بقيت في مستوى، لم يمكن تجاوزه إلا في القرن السابع عشر الميلادي.(٣٦) وضاعت لأبولونيوس عدة كتب في الهندسة توصل إليها المؤرخون من خلال الإشارة إليها في مصادر اعتمدت على نظرياته.(٣٧)

٤- هبسيكليس الإسكندري

(Hypsicles de Alexandrie)

من علماء الرياضيات في مدرسة الإسكندرية، برز خلال النصف الأول من القرن الثاني قبل الميلاد، وأسهم في التعليم والتأليف، حيث من أهم مساهماته في الهندسة تأليفه للجزء الرابع عشر من كتاب العناصر لإقليدس الذي يتناول موضوع المجسمات المنتظمة.(٣٨) ورغم أن أفكار الجزء الذي ألفه كانت أفكار إقليدية، إلا أنه أضاف بعض فروضه وتعريفاته الخاصة.(٣٩)

خاتمة

من الواضح؛ أن هؤلاء العلماء الرياضيين الكبار ساهموا مساهمة كبيرة في وضع المبادئ الأساسية لعلم الرياضيات، وتوصلوا إلى نتائج أكثر دقة وثباتًا ممن سبقهم، بل إن الكثير من نظرياتهم أصبحت ذا أصول راسخة في العلوم الحديثة. وهكذا؛ نعتبر أن مدينة الإسكندرية كانت المركز الأساسي للبحث الرياضي في القرنين الثالث والثاني قبل الميلاد.

الهوامش:

(١) لطفي يحي عبد الوهاب، **دراسات في العصر الهلنستي**، بيروت، دار النهضة العربية ١٩٨٨. ص ١٦.

(٢) عُرفت باسم مكتبة الإسكندرية الملَكية أو المكتبة العظمى أو ببساطة مكتبة الإسكندرية أو أكبر مكتبات عصرها، ولما اختار الإسكندر موقعًا لعاصمته الجديدة وهي الإسكندرية، وقام خلفاؤه في مصر وهم البطالمة ببناء مدينة الإسكندرية وجعلوها العاصمة الثقافية للعالم، كانت منارة الإسكندرية إحدى عجائب الدنيا السبع القديمة، إلا أن التراث الأعظم للمدينة تمثل في مكتبة الإسكندرية القديمة، التي يرجع الفضل في تأسيسها إلى بطلميوس الأول (المعروف باسم سوتر)، الذي عهد إلى ديميتريوس الفاليري بمهمة الإشراف والتنفيذ وكان ذلك في سنة ٢٨٨ قبل الميلاد. وكان معبد ربات الفنون، أو الموسيون (في اللغة اليونانية)، أو المتحف (في اللغة اللاتينية)، يتكون من أكاديمية للعلوم، ومركز للأبحاث، ومكتبة توافد عليها أعظم مفكري ذلك العصر، كما توافد إليها العلماء والرياضيون والشعراء من كل الحضارات للدراسة وتبادل الأفكار. راجع:

إسراء محمد عبد ربه، "**مكتبة الإسكندرية الملكية**"، دورية كان التاريخية؛ السنة الأولى، ع١، القاهرة (سبتمبر/ أيلول) ٢٠٠٨، ص ٢٩ – ٣٤.

(٣) مصطفى العبادي، **مكتبة الإسكندرية القديمة**، القاهرة، وزارة الثقافة، ٢٠٠٢. ص٨٠.

(4) Ammien Marcelin, ***Histoire de Rome***, trad, M Nasard, Paris, Firnin didot, 1861, XXII, 16, 17.

(5) Geoffrey Lioyd, ***une histoire des sciences Greque***, edit, la decouverte, Paris, 1990, P. 125.

(6) Ibid, P.47.

(7) Francois Chamoux, ***La civilisation hellénistique***, paris, edit, Arthoad, 1981, P. 447.

(٨) أوليرى، **مسالك الثقافة الإغريقية إلى العرب**، ترجمة، حسان تمام، القاهرة، عالم الكتب، ٢٠٠٢، ص ٣٦.

(٩) طه باقر، **موجز في تاريخ العلوم والمعارف**، ط١، مصر، الدار الدولية للاستثمارات الثقافية، ٢٠٠٤. ص ١٣٣.

(10) Bernand Legras, ***Education et culture dans le monde Grec***, VIII – I av.j, edit Sedes, 1988, P.110.

(١١)أوليرى، المرجع السابق، ص ١٣٤.

(12) Jean Laloup, ***Dictionnaire de littérature Grecque et Latine***, Paris, éditons universitaires, 1968, P. 266 .

(١٣) محمد ابن اسحاق ابن النديم، **الفهرست**، تحقيق، ناهد عباس عثمان، دار قطري بن الفجاءة، ط١، ١٩٧٥، ص٥٣٨.

(14) Le petit Rober des nom porpres, ***dictionnaire illustré***, dirigée par Alain Rey, Paris, 1999, P. 698.

(١٥) جورج سارتون، **تاريخ العلم**، ج٣، ط٣، ترجمة، نخبة من الأساتذة، القاهرة، دار المعارف ١٩٨٦م. ص ٨٥.

(١٦) المرجع نفسه، ص ٨٥.

(١٧) أوليري، **المرجع السابق**، ص ١٣٤.

(١٨) نبيل راغب، **عصر الإسكندرية الذهبي**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣ ص ١٢٥.

(١٩) محمد حسين عواد وآخرون، **تاريخ الإسكندرية منذ أقدم العصور**، محافظة الإسكندرية ١٩٦٣ ص ٣٨.

(20) Jacques Matter, ***Essai historique sur L'école d'Alexandrie***, T1, paris, Belles- letters1820, P.73.

(21) Ibid .

(٢٢) جورج سارتون، ج٣، المرجع السابق، ص ٥٢.

(٢٣) طه باقر، المرجع السابق، ص ١٣٦، ١٣٧.

(24) Geoffry liyod, op.cit, P. 223.

(25) Jean Laloup, op.cit, P.112.

دورية إلكترونية .مُحكّمة .ربع سنوية
ISSN: 2090 – 0449

(٢٦) ابن النديم، المصدر السابق، ص ٥٣٩.
(٢٧) نبيل راغب، المرجع السابق، ص ١٢٨.
(٢٨) المرجع نفسه.
(٢٩) وول ديورانت، **قصة الحضارة**، **حياة اليونان**، ج٢، م٢، تر، محمد بدران، بيروت، دار الجيل، دون تاريخ، ص ١٤٢ ، ١٤٣.
(30) Jean Laloup, op.cit, P.114.
(٣١) طه باقر، المرجع السابق، ص ١٣٧، .
(٣٢) إبراهيم نصحي، **تاريخ التربية والتعليم في مصر**، ج٢، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥. ص ١٦٦.
(٣٣) نبيل راغب، المرجع السابق، ص١٣١.
(34) Geoffry liyod, op.cit , P. 234.
(٣٥) نبيل راغب، المرجع السابق، ص ١٣٢.
(٣٦) جورج سارتون، ج٣، المرجع السابق، ص، ٥٢.
(٣٧) ابن النديم، المصدر السابق، ص ٥٣٩.
(٣٨) الحسين إبراهيم أبو العطا، **مكتبات العصر الهلنستي**، القاهرة، عين للدراسات الإنسانية، ٢٠٠٢، ص ٦٩.
(٣٩) نبيل راغب، المرجع السابق، ص ١٣٤.

ISSN: 2090 – 0449 دورية إلكترونية .مُحكّمة .ربع سنوية



عوامل ازدهار الحركة الفكرية والثقافية في الدولة الرستمية ودور المرأة فيها خلال القرنين

(٢ – ٣ هـ/ ٨- ٩م)

فاطمة مطهري

أستاذ مساعدة تاريخ المغرب الإسلامي

قسم التاريخ وعلم الآثار

جامعة تلمسان – الجمهورية الجزائرية

الاستشهاد المرجعي بالدراسة:

فاطمة مطهري، عوامل ازدهار الحركة الفكرية والثقافية في الدولة الرستمية ودور المرأة فيها خلال القرنين (٢ – ٣هـ/ ٨ – ٩م).- دورية كان التاريخية.- العدد التاسع عشر؛ مارس ٢٠١٣. ص ١٠١ – ١١٠.

www.kanhistorique.org ISSN: 2090 - 0449

كان التاريخية: رقمية الموطن .. عربية الهوية .. عالمية الأداء

مُلَخَّصْ

يكشف لنا هذا المقال والمعنون بـ "عوامل ازدهار الحركة الفكرية والثقافية في الدولة الرستمية ودور المرأة فيها" عن تأثير الأوضاع والظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية والدينية في تطوير الحياة الثقافية والإشعاع الفكري عند الرستميين، وفي مقدمة تلك الأوضاع جهود وإسهام الأئمة أنفسهم في تنشيط وتفعيل الحركة الفكرية والعلمية عن طريق تشييد المساجد والدور العلمية، وجلب الكتب من المشرق وعقد الحلقات في المساجد للرجال والنساء على حد سواء وكذا عقد المناظرات العلمية، مما ضاعف نشاط التأليف للرد على المخالفين، ويبرز دور العاصمة تهرت التي عرفت توسعًا عمرانيًا كبيرًا، خاصةً في عهد الإمام أفلح، وبلغت مكانة بارزة في شتى المجالات حتى شبهت بقرطبة ودمشق وبغداد، وكان لتعايش الفرق والمذاهب الدينية في الدولة الرستمية أثره الإيجابي أيضًا في الحركة الفكرية، ضف إلى ذلك دور التبادل التجاري والرحلة العلمية في التواصل الثقافي والتأثير العلمي بين الدولة الرستمية وبقية حواضر المغرب الإسلامي. كما يتطرق المقال في العنصر الثاني إلى مكانة المرأة الرستمية في تفعيل الحركة الفكرية، فقد كانت بحق عالمة وفقيهة وشاعرة.

مُقَدِّمَة

لقد تميز القرن الثاني الهجري الموافق للثامن الميلادي بمجموعة من التطورات السياسية وتحديدًا في النصف الثاني منه، والتي ترجمت ما كان يحدث في المشرق من صراع سياسي حول الخلافة وهو ما تمخض عنه تأسيس دول مستقلة عن مركز الخلافة، بنيت على أسس وأفكار مذهبية، وكانت هذه الدول الإطار الذي شكل ما يمكن تسميته بالنهضة الفكرية والثقافية في المغرب الإسلامي وبالأخص في الدولة الرستمية.

لا يختلف اثنان أن النهضة الفكرية في الدولة الرستمية كانت وليدة عوامل وظروف عدة، وبمساهمة جهود الرجل والمرأة على حد سواء، ولعل الجو العلمي الذي كان سائدًا في الأسرة الرستمية الحاكمة، أثر في التجاوب الفعلي من طرف أفراد المجتمع الرستمي، وبروز فئة من العلماء الأجلاء في مختلف المجالات: العلوم النقلية والعقلية، والتي حملت مشعل العلم في الأوساط الرستمية خاصةً والبلاد الإسلامية عامة.

وقد تظافرت عدة ظروف سياسية واقتصادية واجتماعية في النهضة الثقافية والثراء المعرفي في الدولة الرستمية، فيما تمثلت هذه الظروف والعوامل؟ غير أن المتتبع لمسار التاريخ الثقافي للدولة الرستمية وبقية دول المغرب الإسلامي يظهر له جليًا ويرى بوضوح ذلك التقصير والإنكار لدور ومساهمة المرأة في تفعيل الحركة الفكرية والعلمية، وهذا ما شدني إلى محاولة البحث فيه، لكني لم أعثر إلا على إشارات عابرة وبشكل مقتضب خاصةً في هذه الفترة، وبالخصوص إذا قورن بإسهامات الرجل في النشاط الفكري والثقافي. فإن كان للمرأة مكانة مرموقة ودور بارز في تنشيط الحركة

الفكرية، فما مظاهر ذلك؟ وماهي المجالات التي برزت وساهمت فيها؟

أولاً: عوامل ازدهار الحركة العلمية والفكرية في الدولة الرستمية

١/١- تشجيع الأئمة الرستميين للحركة الفكرية:

مما لا شك فيه؛ أن الطابع الذي كان غالبًا على الأئمة الرستميين زهدهم في شؤون الحياة الدنيا، وعدولهم عن شهواتها وملذاتها، حيث كان همهم الوحيد هو الظفر بمرضاة الله تعالى، لذلك كانت عنايتهم الكبيرة بالعلوم خاصة الدينية منها.[١] ولذا فقد بذل الأئمة الرستميون جهودهم في سبيل تنشيط الحركة الفكرية والعلمية في ربوع دولتهم من تشييد للمساجد والدور العلمية وجلب الكتب من المشرق، فكان لاهتمامهم أثر في تفعيل المجال العلمي،[٢] كما اهتمت أيضًا الدولة الرستمية بإنشاء المكتبات العلمية الزاخرة بمختلف فنون العلم والآثار، ولعل من أشهر مكتباتها، مكتبة المعصومة التي كانت تحوي آلافا من المجلدات والكتب، قدرها الباحثون بثلاثة آلاف مجلد،[٣] فمن بين ما كانت تحويه، كتب الحرف والفنون الدينية والدنيوية،[٤] ولعل تسامح الأئمة هو الذي زاد وأفاد توسع النطاق المعرفي، وأصبحت بهذا تيهرت توازي القيروان حاضرة العلم،[٥] حيث أنهم كرسوا حياتهم للعلوم وشرائها ونشرها في كل طبقات المجتمع، وذلك بشجعيهم على طلب العلم، حتى وصل بهم الأمر إلى لتدريس بأنفسهم في جامع تيهرت وبجبل نفوسة،[٦] حيث أنه كان من بين الشروط التي تؤخذ بعين الاعتبار عند اختيار الإمام، ومبايعته أن يكون عالمًا ورعًا.[٧]

وهذا ما لمسناه من أغلب الأئمة الرستميين لاسيما الأولين منهم، فالإمام عبد الرحمن بن رستم كان قد أخذ العلم من المشرق، واعتبر من حملة العلم كما ذكرنا،[٨] وكان له من العلم الغزير، حيث قال عنه أحد معاصريه: "لا أعلم من يخرج مسائل الدماء، أهل القبلة في زماننا إلا عبد الرحمن بن رستم في المغرب كما كان سمحًا غير متشدد في الدين"،[٩] بارعًا في علوم الدين واللغة والفلك، وكان محبًا للعلم فأقبل على التأليف على قلة ما كان يجده من الوقت، فصنف كتابًا في التفسير،[١٠] هذا الذي تنافس عليه الإباضية الوهبية والنكارية على اقتنائه، ذلك لأن الكتاب هو لأول إمام لم يقع عليه الاختلاف، وتولته الطائفتان معًا، أما كتابه الثاني فقد جمع في خطبه التي كان يلقيها وما أسهم به ذلك في نشر الدين والفقه والثقافة،[١١] ليليه فيما بعد ابنه الإمام الرستمي الثاني عبد الوهاب بن عبد الرحمن (١٧١- ٢٠٨هـ)، والذي سار على خطى أبيه، فكان عالمًا يلقي دروسًا في مساجد جبل نفوسة.[١٢] ومن المؤلفات التي نسبها إليه ابن الصغير هي نوازل[١٣] نفوسة الجبل، ويضيف ابن الصغير أن هذا الكتاب كان في أيدي الإباضية، مشهورًا عندهم، معلوما يتداولونه قرنًا بعد قرن، وقد كان هذا الإمام يبعث بالأموال إلى العراق لشراء الكتب، ولا يمل قراءتها شتاءً أو صيفًا.[١٤]

أما الإمام الثالث، أفلح بن عبد الوهاب (٢٠٨- ٢٥٨هـ) فيعتبر عهده من أزهى عصور الدولة الرستمية ثقافة وفكرًا، ورخاءً اقتصاديًا، فقد كان قبل توليه الإمامة يقعد بين يديه ثلاث حلقات في علم الفقه والكلام واللغة،[١٥] وله أجوبة ونوازل تخص المسائل الفقهية، حيث نقل عنه العديد من المؤرخين أمثال أبي زكرياء في الحديث والشعر وغيرهم،[١٦] فأصبح من العلماء المشهورين، وانفرد بأقوال في علم الكلام، واعتبر من أجلها إمامًا، كما بلغ مبلغًا في حساب الغبار، والنجامة، كما حث على دراسة الكتب حيث قال: "عليكم بدراسة كتب المسلمين، لاسيما كتاب أبي سفيان محبوب بن الرحيل"،[١٧] والإمام محمد بن أفلح بن عبد الوهاب الذي قال عنه الدرجيني: "فكانت نفوسة فيما قيل لا يعدلون أيامه وسيرته إلا بأيام جده عبد الرحمن وسيرته، وذلك أنهم اتخذوا مجلسه حينئذ كالمسجد، فطائفة يصلون وطائفة يقرأون الكتاب، وطائفة يتذاكرون في فنون العلم... وله تآليف في الرد على أهل الخلاف لا يشق فيها غباره".[١٨]

أما عهد الإمام أبي بكر الرستمي، فيبدو أنه كان عهد شعر وأدب، حيث ذكر عنه ابن الصغير أنه كان يحب الأدب والأشعار وأخبار الماضين، وكان يحب اللذات ويميل إلى الشهوات،[١٩] كما كان مشهورًا بعلمه، فقد ألف عدة كتب ليجيب المخالفين،[٢٠] ويدافع عن دينه ويرد على الفرق في مقالاته.[٢١] فكان يحثهم على الاهتمام بالأدب والشعر والتاريخ، أضف إلى ذلك جعلهم اللغة العربية لغة رسمية،[٢٢] فاعتبروها لسان الدولة الرستمية، وما دل على ذلك تلك الرسائل التي كان يبعثها الأئمة الرستميون إلى الأئمة البربريين في الحث على الطاعة والتمسك بالدين، وعقود ولايتهم لعمال طرابلس، وبالتالي كانت اللغة الرسمية، ولسان علومهم وآدابهم أيضًا،[٢٣] وأسلوبًا لمناظرتهم،[٢٤] ولذلك لشيوع المذاهب في تلقيح الأفكار وخدمة أدباء الإباضية حيث كانت هذه الأخيرة تتمتع بحرية فكرية، وكانت لكل فرقة مسجدها وعلماؤها وحلقات دروسها.[٢٥]

٢/١- تيهرت ودورها في الإشعاع الفكري:

ارتبط إنشاء المدن في المغرب الإسلامي منذ بداية الفتح على غرار مدن المشرق بالإطار التنظيمي للمجتمع الإسلامي، فقد عبرت عن قالب حضاري وفكري للدول التي نشأت في المغرب فشكلت منظومة اجتماعية اقتصادية ثقافية متكاملة.[٢٦] إن المدن المغربية عامة وتيهرت خاصةً والتي شيدت على الأسس المادية والفكرية للحضارة الإسلامية،[٢٧] لعبت دورًا كبيرًا في إثراء الثقافة والفكر الإسلاميين، فقد ظلت زمنًا طويلاً كمراكز لإنتاج علمي وفكري غزير في ظل مؤسسات علمية ودينية زخرت بها المدن المغربية، ومن أبرز المدن التي قادت هذا الدور الفعال في بلاد المغرب، تيهرت التي عرفت توسعًا عمرانيًا كبيرًا، خاصةً في عهد الإمام أفلح بن عبد الوهاب،[٢٨] فقد أصبحت مقعدًا للعلماء والفقهاء والأدباء بمختلف أفكارهم المذهبية، فكان شأنها كبيرًا بين المدن الإسلامية الأخرى، وما مقارنتها بحواضر العالم الإسلامي في هذه الفترة إلا دليل على

المكانة التي بلغتها في مجالات عدة وخاصةً الثقافية، فقد شبهها بعض المؤرخين بقرطبة ودمشق وبغداد.[٢٩]

إن مدينة تيهرت لم تكن فقط العاصمة السياسية للرستميين، بل كانت عاصمتهم الثقافية والحضارية، ومن أكبر المؤسسات الثقافية والعلمية في تيهرت مسجدها الجامع، وهو ثاني معلمة دينية وحضارية في المغرب الإسلامي بعد القيروان، والذي كان بمثابة مدرسة الإباضية،[٣٠] ليس فقط لإباضي الدولة الرستمية بل لمعتنقي هذا المذهب من كل مكان لدور واهتمام أئمته في إنشاء الفقه الإباضي وتطويره، دون أن ننسى دور مكتبة المعصومة التي جسدت جهود أئمة الدولة الرستمية وحققت مساعيهم في تحويل حاضرة دولتهم إلى مركز إشعاع فكري يضاهي لا بل ينافس المراكز الثقافية الأخرى في العالم الإسلامي في زمانها،[٣١] خاصةً وأن الأئمة الرستميين قاموا بتزويد مكتبتهم بأمهات الكتب ونفائسها، فكانت عامرة بمختلف ألوان الأدب وفروع العلم، وما يفسر ضخامة الكتب التي حوتها أنه قيل أنها قدرت بـ ٣٠٠ ألف مجلد[٣٢] في شتى صنوف العلم والأدب.

إن موقع تيهرت الوسطي في المغرب الإسلامي جعلها ملتقى تجاريًا وعلميًا ومذهبيًا، فقد توافد عليها عدد كبير من الناس إما لغرض الإقامة الدائمة أو ارتحالاً طلبًا للعلم، كما كانت التجارة وما توفره من مكاسب عاملاً مهمًا في الترحال إليها، فقد سكن تيهرت أهل المشرق والقيروان ومن الأندلس، فضلاً عن بعض المسيحيين وحتى اليهود،[٣٣] وبما أن أصول الدول التي تأسست في المغرب كانت عربية، فقد حرص أمراؤها وأئمتها على تنشيط حركة التعريب،[٣٤] وقد واكب انتشار اللغة العربية، التعريب الجنسي،[٣٥] وهو يعني استقرار القبائل العربية في المدن، وبناء مدن حديثة انصهر فيها العنصر العربي والبربري في مجتمع واحد ولاءه للعقيدة أو المذهب الديني الذي ينتمي إليه، كما أن ازدهار التجارة في المدن ترتب عليه تحول في البنية الاجتماعية، فقد شهد القرنان الثاني والثالث الهجريين،[٣٦] انتقال قبائل بدوية إلى المدن وهو انتقال من البداوة إلى التحضر، ما يعني زيادة فرص تعلم العربية بين هذه القبائل.

إن المدن المختلطة[٣٧] التي يسكنها العرب والبربر والتي أسهمت في نشر العربية بشكل واسع، فالبربري المسلم كان يرى لزامًا عليه تعلم العربية حتى يفهم دينه، فالإسلام إذا هو الحافز الذي دفع البربر إلى الإقبال على تعلم اللغة العربية، فضلاً على أن اكتساب العلم والثقافة في ذلك العصر يتطلب معرفة اللغة العربية. وما يمكن قوله هو؛ أن المدينة تيهرت وحواضر أخرى كالقيروان وفاس كانت بوتقة انصهرت فيها عناصر الإشعاع الحضاري وهو ما يعني النهضة.[٣٨]

٣/١- تعايش المذاهب والفرق الدينية في الدولة الرستمية:

كان المغرب الإسلامي تربة خصبة لاحتضان ونمو الفرق والمذاهب الدينية والإسلامية التي نشأت في المشرق، وتسربت إلى المغرب في فترات مختلفة، إما نتيجة صراعات جعلت زعماءها يفرون بأفكارهم لبثها في أوساط البربر أو نتيجة وفود العلماء والفقهاء القادمين من المشرق خاصةً في عصر الولاة.[٣٩] إن المتتبع لتاريخ المغرب الإسلامي يجد أنه معلم من معالم الحضارة الإسلامية، ويظهر له هذا جليًا في الحياة الفكرية بمختلف اتجاهاتها لاسيما منها الدينية والمتمثلة أساسًا في المذاهب الإسلامية بمختلف أنواعها السياسية والعقائدية من خوارج وشيعة ومعتزلة والفقهية من حنفية ومالكية وشافعية وحنبلية، اختفت في غالبيتها من حواضر المغرب الإسلامي، وبقي منها راسخًا المذهب المالكي، الذي كان أول تواجد له بمدينة تيهرت في عهد عبد الرحمن بن رستم (١٤٤- ١٦٨هـ) لأن عصره تميز بسيادة التعايش الفكري وتنوع المذاهب والمساجد، فهذا مذهب البصريين والقيروانيين الذين ينتمون للمذهب المالكي.[٤٠]

وقد كان لهذا التواجد مظاهر فيما بعد، تجسدت في مجموعة من العلماء الذين مثلوا المذهب المالكي ومنهم: ابن الصغير الذي تذكر المصادر عنه الكثير، إلا أنه عاش في تيهرت في العصر الرستمي الأخير في فترة أبي اليقظان بن أفلح (٢٤٢- ٢٨١هـ)،[٤١] كشيخ من شيوخ المالكية، ولم يقف ابن الصغير موقف عداء من الإمارة الرستمية بالرغم من مخالفاته للمذهب الإباضي، وقد كان له دور في نشر الفقه المالكي، وتجلى في محاوراته ومناظراته المذهبية مع رؤساء الإباضية والمعتزلة خاصةً في المسائل الفقهية،[٤٢] وبكر بن حماد بن سهل بن أبي اسماعيل الزناتي، إمام فقيه عالم بالحديث،[٤٣] نشأ بتيهرت وبرز دوره في نشر المذهب المالكي، من خلال رحلته إلى المشرق ٢١٧هـ، فاجتمع بعلمائه وسمع الحديث منهم ثم عاد إلى القيروان، وسمع من سحنون وغيره،[٤٤] وتصدر للعلم بجامعها الكبير، فرحل إليه أهل إفريقية والأندلس.[٤٥]

إن إقبال أهل المغرب على هذا المذهب يعود خاصةً إلى رحلة طلب العلم والتي كانت وجهتها في معظمها إلى الحجاز أي المدينة وميلهم إلى الحجاز يفسره ابن خلدون بكون البداوة كانت غالبة عليهم، والحجاز أنسب لبداوتهم،[٤٦] فأخذوا الكثير عن شيوخها وفقهائها. وكذلك المذهب الحنفي الذي انتشر في مناطق واسعة من العالم الاسلامي ومنها بلاد المغرب في عهد الدولة الأغلبية،[٤٧] حيث كان أمراؤها مرتبطين اسميًا ومذهبيًا بالعباسيين، لكن الرعية اعتنقت المذهب المالكي الذي ترسخ في عهد الفقيه سحنون الذي أثر تأثيرًا بالغًا في دولة الأغالبة وأمرائها الذين عرفوا مكانته فولوه القضاء سنة ٢٣٤هـ فلم يتعرضوا له في أمره ونهيه، ولو كان ذلك ضد مصالحهم، وهذا ما يعلل غلبة المذهب المالكي في المغرب وتمسك أهل هذه البلاد به، لأن سحنون بتوليه القضاء قام بتفريق حلقات جميع المخالفين ومنع الفتوى بغير مذهب مالك. وهو العامل الذي أدى إلى تراجع نفوذ المذهب الحنفي في بلاد المغرب، كما أن اتصال أصحابه بالمعتزلة حسم الموقف لصالح المالكية، وجعل الأمراء الأغالبة يخضعون للرأي العام، فيجبرون إلى تعيين قضاة القيروان من الفقهاء المالكيين،[٤٨] وهو ما جعل العلاقة بين

الأحناف والمالكية في القيروان تشهد تنافسًا حادًا،[٤٩] وقد تواجد الأحناف أيضًا في تيهرت منذ إمامة عبد الرحمن بن رستم، وكان غالبيتهم من أهل الكوفة حتى أنهم بنوا مسجدًا خاصًا بهم يسمى مسجد الكوفيين.[٥٠]

ساد المذهب الحنفي بلاد المغرب إلى حوالي ٤٠٠هـ/١٩٠٠م وانقطع على يد المعز بن باديس،[٥١] وفقهاء المالكية الذين رسخوا الفقه المالكي في المنطقة.[٥٢] إضافة إلى الفرق الدينية، ومنها الخوارج، وترجع بداية ظهورهم في المغرب إلى أواخر القرن الأول وبداية القرن الثاني للهجرة، حيث انتقل من المشرق بواسطة الخوارج الهاربين من قمع الأمويين، ومنهم أبو الخطاب عبد الأعلى بن السمح المعافري، الداعية الإباضي اليمني الأصل،[٥٣] ويقول بوزيان الدراجي: "أنه كان من أولئك الخوارج أيضًا مَن كان مندسًا في صفوف جيوش الخلافة الزاحفة إلى بلاد المغرب، ومنهم عكاشة بن أيوب الفزازي الذي كان ضمن جيش عبيد الله بن الحبحاب"،[٥٤] إضافةً إلى دور عكرم[٥٥] بن عبد الله مولى بن عباس، حيث تذكر المصادر الإباضية أنه قدم من أرض البصرة ومعه سلمة بن سعيد على بعير واحد، فسلمة يدعو إلى مذهب الإباضية، وعكرمة يدعو إلى مذهب الصفرية.[٥٦] ومما ساعد على انتشار مذهب الخوارج في المغرب، تقارب نظريته في مسألة الإمامة المبنية على مبدأ الاختيار ونظام تعيين أشياخ القبائل فيه. أضف إلى ذلك شروع ولاة بني أمية في تنفيذ مشروع توظيف الخراج على الرعايا المسلمين عن مبدأ المساواة بين سائر الفئات.

وانقسم الخوارج وتفرق إلى عدة فرق ومذاهب، أكثرها انتشارًا الأزارقة، النجدية، الصفرية والإباضية.[٥٧] كما وجدت في المغرب الإسلامي فرق الشيعة والتي تشعبت وتفرقت إلى فرق عديدة، من أشهرها والتي كان لها دور في المغرب الاسلامي، نجد الزيدية التي انتقلت إلى المغرب بفرار ادريس بن عبد الله الفاطمي،[٥٨] وهو على مذهب الزيدية،[٥٩] لحق إدريس بن عبد الله في المغرب الأقصى هو ومولاه راشد، فنزل بوليلي وبها يومئذ إسحاق بن محمد بن عبد الحميد أمير أوربة سنة ١٧٢هـ[٦٠] وبدأ في الانتشار على يد الداعي أبي عبيد الله الشيعي الذي دخل دياركتامة سنة ٢٨٠هـ/٨٩٣م،[٦١] وقد قام هذا الداعية بجهود كبيرة حتى استطاع التغلب على الأغالبة، وإخضاع ممالك أخرى في المغرب الأوسط كمملكة بني رستم ومملكة بني مدرار، وقد عُرف بـ "المحتسب"، و"المعلم"، فهو المؤسس الحقيقي للدولة الفاطمية.[٦٢]

لقد ضيق الشيعة الإسماعيلية على فقهاء المغرب من السنة والإباضية على حد سواء، خاصةً بعد ما تمكن الداعية الشعبي من إخضاع العشائر الكتامية وحتى بعض القبائل الأخرى مثل عجيسة وزوارة،[٦٣] فكانوا يجبرون الناس على اعتناق المذهب الشعبي والذي يرفض منهم يحبس أو يقتل.[٦٤] والمعتزلة التي وجدت في بلاد المغرب في أوائل القرن ٢هـ/ ٨م[٦٥] تزامنا مع المذاهب الأخرى مثل الإباضية والصفرية، إذ تشير بعض المصادر أن جماعة من بربر زناتة كانت قد اعتنقت الواصلية، ذلك أن واصل بن عطاء بعث عبد الله بن الحارث إلى المغرب،[٦٦] ويبدو أن انتشاره في المغرب الأوسط كان واسعًا بين قبائل زناتة حيث ذكر البكري أن مجمع الواصلية في عهد الرستميين كان قريبًا من تاهرت وكان عددهم نحو ثلاثين ألفًا في بيوت كبيوت الأعراب يحملونها"،[٦٧] وكان أول ظهور لهم على مسرح الأحداث في تيهرت في عهد الإمام عبد الوهاب الذي كانت له مناظرات معهم حسب ما يورده ابن الصغير.[٦٨] بينما كان وجود المذهب في المغرب الأدنى بصورة محدودة، إلا ما كان من ميل بعض أمراء الأغالبة لفكر الاعتزال مثل زيادة الله الأول و محمد بن الأغلب.[٦٩] وفرقة المرجئة التي وصلت أفكارها إلى المغرب في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري،[٧٠] ولكن ما نستنتجه من هذا المذهب لم يكن له اتباع في المغرب مثل المذاهب الأخرى إنما اقتصر عن أفكار فقط.

ومما لا شك فيه؛ أن تعدد المذاهب والفرق الدينية في المغرب الإسلامي في القرنين الثاني والثالث الهجريين، لم يكن فقط عاملاً للفتن والصراعات والتي حددت العلاقة بين أتباع هذه المذاهب والخلافة في المشرق سواء الأموية أو العباسية بل كان له أثر إيجابي في الحركة الفكرية والثقافية في هذه الفترة، فإنه وحرية الفكر والتسامح المذهبي عنصران امتاز بهما أئمة الدولة الرستمية، أضف إلى ذلك تمسك الرستميين بالتفتح الفكري والدليل على ذلك هو عقد مجالس للمناظرة تشجيعًا على طلب القلم وإقبال عليه في جو يسوده التنافس العلمي، وكان من نتائج حرية الفكر وتعدد المذاهب، تعدد حلقات المناظرة والجدل مما أسفر عن نشاط في حركة التأليف، فكثر وضع الكتب للرد على المخالفين.[٧١]

٤/١- التبادل التجاري والثقافي:

الجدير بالذكر؛ أن للتجارة دور كبير في تنشيط وتفعيل الحركة الفكرية والثقافية، فتيهرت ذات الموقع الوسطي كان لها شأن كبير في المبادلات التجارية، فتوافد عليها التجار من أماكن بعيدة كبلاد فارس،[٧٢] والعراق ومصر والقيروان، وحتى التجار المسيحيون،[٧٣] على أن العلماء والحجاج الخارجين من تيهرت والقادمين إليها مقيمون أو عابرون شرقًا أو غاربًا، قد أسهموا أيضًا في نقل مختلف العلوم والفنون،[٧٤] إن عبارة ابن الصغير "واستعملت السبل إلى بلد السودان وإلى جميع البلدان من مشرق ومغرب بالتجارة وضروب الأمتعة"،[٧٥] تعطينا صورة عن اتساع المبادلات التجارية الرستمية مما سمع للتجار أو الذين كانوا يرافقونهم من طلبة العلم أن يجلبوا معهم نفائس الكتب من المشرق من مختلف إيقاع العلوم لتزويد مكتبة تيهرت، وبهذا كانت التجارة وسيلة لتبادل السلع والأفكار إذ أن التاجر غالبًا ما يكون من العلماء،[٧٦] فالتاجر النشط صار بإمكانه أن ينتقل بين قطر وآخر ومدينة وأخرى يشتري ويبيع وما كان له أن يمر بالبلد دون أن يتعرف على أهله ويخبر أحوالهم، وكانت هذه المعرفة تنقل رواية وأخبار، فأصبحت جزءًا

دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449

من التراث الأدبي للرحلة،(٧٧) خاصةً وأن التجار الرستميين اتصفوا بالحذق والبراعة و الأمانة في المعاملات التجارية.(٧٨)

هذه الصفات الحميدة التي تميز بها تجار تيهرت جعلت أهل السودان الغربي يتقربون منهم، فكانت الآثار الثقافية، تعريب جزء كبير من تلك المناطق و دخولهم في دين الإسلام، دون أن نهمل أثر و دور الرحلة العلمية والتي كانت من المسائل المحمودة في المغرب الإسلامي عمومًا، إذ نتج عنها تبادل المعارف والآراء في مختلف العلوم العقلية والنقلية حيث كان علماء المغرب يتصلون بعلماء المشرق والأندلس ويتداولون معهم الكتب والمصنفات وشتى العلوم، فكانت الحركة متواصلة للاستزادة من العلوم،(٧٩) فلم تكن أمام الطلبة في تبليغ العلم حدود بل كانت الرحلة في طلبه من أقوى الدوافع في تذليل الصعاب ومشقة السفر،(٨٠) وبهذه الرحلات احتك علماء المغرب الأوسط بعلماء باقي دول المغرب والمشرق بدافع حب العلم والاستطلاع،(٨١) ويقول ابن خلدون في أهمية وفائدة الرحلة: "...فلقاء أهل العلم وتعدد المشايخ يفيده تمييز الاصطلاحات بما يراه من اختلاف طرقهم فيها، فيجرد العلم عنها ويعلم أنها أنحاء تعليم وطرق توصيل... فالرحلة لا بد منها في طلب العلم، لاكتساب الفوائد والكمال بلقاء المشايخ ومباشرة الرجال."(٨٢)

ولا يخفى دور الوراقين والنساخ في عملية انتشار العلوم وتنشيط التبادل الثقافي، فقد كانوا يتنقلون بين الأقاليم الإسلامية شرقها وغربها بحرية تامة، وكانوا يحظون بالمكانة المرموقة والتقدير لدى الأمراء والعلماء،(٨٣) مما أدى إلى انتشار الكتب التي كان يتهافت طلاب العلم على شرائها حتى ولو اقتضى ذلك السفر إلى مدن بعيدة للحصول عليها شراء أو استنساخها، وانتقال صناعة الورق والكاغد وكذا الحبر من بغداد إلى القيروان،(٨٤) هي أهم الوسائل التي ساهمت في تسيير العلم وانتشاره.

ولعل الرحلة العلمية كانت أقوى في عهد التفرق السياسي،(٨٥) فلما ذهبت الوحدة السياسية، بقيت وحدة الدين وهيأت وربطت الحجاج وطلاب العلم ورسل السلاطين وحملة البضائع وزعماء الصنائع فاحتفظوا بالصلة،(٨٦) وهذا ما يفسر لنا عدم تأثر التواصل الفكري بالنزاع السياسي بين الأغالبة والرستميين، إن الاختلاف السياسي وكذا المذهبي مثلاً بين القيروان وتيهرت لم يكن حائلاً دون إقامة جسر من التواصل الفكري والثقافي بين الحاضرتين لوجود مساحة ثقافية مشتركة صنعها العلماء والتجار في حركة انتقالهم بين المدينتين،(٨٧) فقد ساهمت جماعة من القرويين في الحركة العلمية في تيهرت، فظهر فيها عدد من العلماء العرب والبربر منهم محكم الهواري وابنه هود الذي وضع كتابًا في تفسير القرآن من جزأين،(٨٨) وعبد الله بن اللمطي وهو الذي كان يتولى المناظرة المعتزلة، وأبو عبيدة الأعرج الذي قال عنه ابن الصغير أنه: "كان عالمًا بالفقه والكلام والنحو واللغة"،(٨٩) وعبد العزيز بن الأوز (الأوس) وهو صاحب فقه ورحلة نحو المشرق،(٩٠) وغيرهم كثير واستمرت رحلة العلماء وظيفة العلم بين القيروان وتيهرت، وكانت تشد الرحال إلى المشرق قصد الحصول على العلم والفقه من منابعه الأصلية وممن صاحب الأئمة الكبار، وكانت العراق والحجاز بحواضرها منتهى من يرغب في التحصيل العلمي والتفقه من أهل المغرب كل على متحمس لمذهبه فالقيروان وتاهرت هي المحطة الأولى لتلقي المراحل الأولى من العلم ثم تكون وجهته إلى المشرق وغالبًا ما تكون مناسبة الحج فرصة للتزود بالعلم (الحج العلمي).(٩١)

ويقول الدكتور خالد بلعربي أن هذه الرحلات شدت إلى هذه الأماكن في سبيل طلبة العلم، والاستزادة منه، سواء من تيهرت أو إليها، فكانت الصلة قوية بين تيهرت وبين غيرها من مراكز الفكر، ويضيف قائلاً أن تيهرت: "عراق المغرب تعد إحدى معاقل الفكر الإسلامي في القارة الإفريقية، بل امتدت إلى جزر البحر المتوسط وأوروبا،(٩٢) وبالتالي حدوث تقارب ثقافي واجتماعي، وربما عسكري وسياسي وكذا اقتصادي وحضاري بين الرستمية وعدة دول أخرى تدفعهم مصالح متباينة.

وخلاصة القول: أن الرحلات العلمية والتجارية بين تيهرت وعواصم الدول المجاورة، ساهمت في التقارب الثقافي وإثراء المعارف والعلوم، كما أدت إلى حدوث التآلف الاجتماعي رغم الاختلاف المذهبي، وهذا ما حصل بين الأغالبة والرستميين، فقد ذكر الونشريسي أن رجلاً من الإباضية الوهبية تزوج امرأة مالكية لتقوى شوكته بمصاهرة أهل السنة.(٩٣) وبهذا تكاملت مجموعة من العوامل وعلى رأسها اهتمام أئمة تيهرت في إضفاء صبغة فكرية متقدة، أسهمت إسهامًا بالغًا في تحريك عجلة الحركة الثقافية، وعكس بذلك الوجه الحقيقي الثقافي لمدينة تيهرت خاصةً والدولة الرستمية عمومًا.

ثانيًا: دور المرأة الرستمية في الحركة الفكرية

احتلت المرأة مكانة محترمة في مجتمع بلاد المغرب الأوسط، وخاصةً في الدولة الرستمية حيث كانت سواء في البادية أم في المدينة، فكانت المرأة تتمتع بحرية واسعة النفوذ،(٩٤) كثيرة الاعتناء بالشعائر الدينية وحملته بأمانة، وأنشأت على نهجه الأجيال والخلف الصالح، فقد برز عدد كبير منهن في الفقه والعلم، وإسداء النصائح للرجال. وقد وصلت درجة العلم حتى الخدم والإماء والذي كان عاملاً مساعدًا في عتقهن ومثال ذلك الأمة السودانية التي تدعى غزالة،(٩٥) هذه التي كانت تخدم مولاها، وبعد نومهم تذهب لتحضر مجلس الذكر عند أبي محمد عبد الله بن الخير.(٩٦)

ولقد بلغت المرأة درجة ذكاء فائقة، ودرجة عالية في الرأي الصائب والسديد، ولعل ما دل على ذلك هو استشارة أبو عبيدة عبد الحميد الجناوي، عجوزًا من جبل نفوسة وهذه الأخيرة مشهورة بالعلم والدين في تحمل مقاليد الحكم التي أوكلها إليه الإمام عبد الوهاب في توليه أمور الجبل والصلاح،(٩٧) وقد عرضت عليه القبول وأقامت عليه الحجج،(٩٨) كما كانت المرأة الرستمية، تشهد المجالس العلمية، ولعل أخت الإمام عبد الوهاب لأحسن

ISSN: 2090 – 0449 دورية إلكترونية .مُحكّمة .ربع سنوية

دليل، حيث كانا يتعلمان مسائل الفرائض والحساب، فلم يطلع عليهما الفجر إلا وهما قد تعلماها جميعًا،[٩٩] كما كان الأمر كذلك بالنسبة لأخت عمروس[١٠٠] بن فتح، التي كان لها دور ثقافي في الدولة الرستمية، حيث كانت تمثل المساعد الرئيسي لأخيها في الاستنساخ لمدونة أبي غانم بشير بن غانم الخرساني، والتي كانت في اثني عشر جزء، وبالتالي كانت المرأة الرستمية فقيهة، أفتت نساء تلك الفترة، وأظهرت دورًا بالغًا في الحياة الفكرية والعلمية حيث كانت ربة البيت، الفقيهة والورعة الناضجة.

ولا يختلف اثنان أن مما فعل وأثرى الجانب المعرفي والثقافي في أوساط النساء هو جهود الأئمة الرستميين وتشجيعهم للحركة الفكرية، حيث أنهم كرسوا حياتهم للعلوم وشراءها ونشرها في كل طبقات المجتمع، وذلك بشجعيهم على طلب العلم، حتى وصل بهم الأمر إلى لتدريس بأنفسهم في جامع تيهرت وبجبل نفوسة، حيث أنه كان من بين الشروط التي تؤخذ بعين الاعتبار عند اختيار الإمام، ومبايعته أن يكون عالمًا ورعًا،[١٠١] وهذا ما لمسناه من أغلب الأئمة الرستميين لاسيما الأولين منهم، كما ذكرنا. وما يهمنا أكثر هنا هو الإمام الثالث وهو أفلح بن عبد الوهاب (٢٠٨- ٢٥٨هـ)، حيث نالت في عهده الدولة الرستمية حظها من الازدهار الثقافي وشاركت المرأة في هذه النهضة الثقافية حيث كانت أخته ممن نبغن في علم الحساب والفلك والتنجيم،[١٠٢] فقد ذكر أبو زكرياء عن هذا الإمام: "وذكروا عنه أنه قعد ذات ليلة هو وأخته، فقال لها، هلم نحسب ماذا يذبح في السوق غدًا أولاً إن شاء الله، فحسب فقال لها أفلح، إن أول ما يذبح في السوق بقرة صفراء، في بطنها عجل ذو غرة في جبهته، فقالت له، صدقت هي البقرة الصفراء وفي بطنها عجل، غير أن الذي رأيته هو طرف ذنبه أبيض تعممه على جبهته، فخلته أبيض الجبهة ذا غرة، وإنما ذلك طرف ذنبه."[١٠٣]

ومما ساعد على نشر العلم في أوساط النساء، نظام الحلقات حيث ذكر ابن الصغير عن الإمام أبي اليقظان بقوله: "وكان إذا جلس (أبو اليقظان) في المسجد الجامع جلس على وسادة من أدم مستقبلاً الباب البحري، وله سارية تعرف به يجلس إليها، ولم يكن غيره يجلس إليها في حلقاته"،[١٠٤] وهو ما يدل بأن الحلقات كانت مرتبطة بالسواري، وربما كان لكل عالم وقت خاص به لعقد حلقاته، أو ما ذكره أبو زكرياء عن الإمام أفلح، "أنه كان هناك أربعة حلقات تدرس العلوم المختلفة على الإمام أفلح وذلك قبل أن يبلغ سن الرشد،[١٠٥] وكانت حلقة العلم تعقد في المساجد في غير أوقات الصلاة، ويذكر سليمان داوود أن الرستميين جعلوا بجوار كل مسجد كبيرًا أو صغيرًا مدرسة للصغار وحلقات العلم للكبار في المسجد، وفي كل مسجد تخصص ناحية للنساء...[١٠٦]

ومما لا شك فيه؛ أن اهتمام الرستميين بنشر العلم والتشجيع على طلبه لم يكن قاصرًا على الرجال دون النساء، إنما كان المجال مفتوحًا أمام المرأة، فكثير من النساء بلغن منزلة كبيرة في العلم، وفي الفقه بوجه خاص، حيث اكتسبن سمعة طيبة بين الفقهاء بل إن منهن من كانت في نفس مكانة الرجال في التضلع في الفقه والعلوم الشرعية الأخرى نذكر منهن:

العالمة زورغ الأرجانية:

وهي من تلامذة أبان بن وسيم النفوسي التي قيل عنها "معها ثلث علم أهل الجبل". وهو ما يدل على غزارة علمها.[١٠٧]

العالمة النفوسية تكسليت أم يحيى:

كانت على قيد الحياة سنة ٢٨٣هـ/٢٩٦م، اشتهرت بقوة الحفظ، قيل أنها حين سافرت إلى الحج كانت بجانب رجل أندلسي أنشد ثمانين بيتًا حفظتها مرة واحدة.[١٠٨]

أم الربيع الوريورية ٢٥٠هـ/٩١٢م:[١٠٩]

امرأة فاضلة اشتهرت بالعلم والكرم، ما جعل المشايخ يلجؤون إليها للمشاورة والمناقشة العلمية.

أخت عمروس بن فتح الدوسي:

عاشت في أواخر القرن ٣هـ/٩م، لم تذكر المصادر اسمها، وهي التي ساعدت أخاها عمروس على استنساخ مدونة أبي غانم بشر بن غانم الخرساني.[١١٠]

زبدية الملوشية:

وهي شاعرة يقال أن شعرها نظمته باللهجة البربرية، لكن للأسف لم نجد أثرًا لهذا الشعر.

خاتمة

من بين الملاحظات والمظاهر البارزة التي نستنتجها نذكر:

- ارتبطت النهضة الفكرية بمدينة تيهرت التي احتضنت كل الفئات وكانت مقصدًا للفقهاء والعلماء من كل الأمصار، كما أن التنافس العلمي الذي عرفته الدولة الرستمية ساهمت فيه عدة عوامل على رأسها سياسة الأئمة في تشجيع العلم وتعريب البربر وبالتالي إنتاج فكري ضخم في كل المجالات العلمية.
- إن التسامح الديني كان هو القاعدة التي ينبني عليها أي حوار، مما جعل الاختلاف المذهبي يؤدي إلى تلاقح الأفكار وبينهما وبالتالي التطور الفكري والثقافي.
- إن الطابع المذهبي كان الميزة الأساسية في النهضة الفكرية عند الرستميين، فقد حظي المذهب الإباضي بقبول أهل المغرب، فاعتنقه عدد كبير من القبائل البربرية وتمسكوا بمبادئه، لا بل دافعوا عنها في أحلك الظروف، ولأنه أقرب إلى المذاهب السنية من حيث اعتزال مبادئه السياسية والمذهبية، مما جعله يستمر ويتعايش مع المذهب المالكي إلى يومنا هذا.
- اسهام الأئمة أنفسهم في الجانب العلمي والفكري، ولا أدل على ذلك من أن الشروط الأساسية في "إمام الدولة" حتى يتم انتخابه، أن يكون عالمًا بأمور الشريعة والسياسة والحكم، فاهتم الأئمة بإنشاء المؤسسات التعليمية كالكتاتيب وكذلك لإقامة الحلقات في المساجد سواء في التفسير أو الحديث أو اللغة وغيرها من العلوم، وكانوا يساهمون في التعليم بأنفسهم، ولا يتكبرون في ذلك كالإمام

ISSN: 2090 – 0449 دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية

عبد الوهاب، الذي قضى سبع سنوات يعلم الناس أمور الصلاة في جبل نفوسة، أو الإمام أفلح، الذي كان يعقد الحلقات وكذلك اهتم الأئمة بإنشاء المكتبات العلمية الزاخرة لمختلف فنون العلم والآثار، ومن مكتباتها المشهورة مكتبة المعصومة، التي كانت تحوي آلافًا من المجلدات والكتب في علوم الشريعة من تفسير وحديث وفقه وتوحيد، وكتب في الطب والرياضيات والهندسة، والفلك والتاريخ واللغة وغيرها من العلوم المختلفة، كانت في مجملها جامعة لمختلف المذاهب الإسلامية.

- وقد كان للمرأة دور بارز في الحركة الثقافية، فوجدت بها العديد من العالمات والمصلحات أمثال أخت الإمام أفلح وأخت الشيخ عمروس، اللتين كانتا من عالمات الدولة الرستمية، ولم يقتصر العلم على الطبقة الثرية، بل تعدى العلم وطلبه إلى الإماء، ومما ساعدها على ذلك هو ما ذكره الشماخي أن "البيت الرستمي احتوى على علوم كثيرة من فقه وإعراب ولغة وفصاحة وعلم نجوم"، كما ذكر كل من الدرجيني وأبي زكرياء عن أفراد تلك الأسرة قال: "ما عاد الله أن تكون عندنا أمة لا تعلم منزلة يبيت فيها القمر".

الهوامش:

(١) رشيد بورويبة وآخرون: **الجزائر في التاريخ، العهد الإسلامي من الفتح إلى بداية العهد العثماني**، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، ١٩٨٤، ص١١١.

(٢) معروف بلحاج: **العمارة الدينية الإباضية بوادي ميزاب**، أطروحة دكتوراه دولة في تاريخ العمارة الإسلامية، قسم علم الآثار، جامعة تلمسان، ٢٠٠٢، ص٢٤١.

(٣) **المعصومة**: ربما يكون قد أطلق عليها هذا الاسم لقربها من القصبة التي كانت مشرفة على السوق المسماة المعصومة. البكري (أبو عبيد الله بن عبد العزيز ت٤٨٧هـ/١٠٩٤م): **المغرب في ذكر بلاد افريقية والمغرب**، نشر ديسولان، باريس١٩٦٥، ص٦٦، الحموي (ياقوت شهاب الدين أحمد أبو عبد الله محمد ت٦٢٦هـ/١٢٢٨م): **معجم البلدان**، ج١، ج٢، ج٣، ج٤،ج٥، ج٩، دار صادر بيروت، ١٩٩٥، ج٢، ص٨، مهنا السعدي: **الدولة الرستمية دولة جهلها التاريخ**، على موقع www.frwla.com ، نظر يوم، ١١- ٠٢- ٢٠٠٦، ١٠:٤٥.

(٤) موسى لقبال: **من قضايا التاريخ الرستمي، مكتبة المعصومة، هل أحرقت؟ أم نقلت عيونها إلى سدراتة في جوار بني وارجلان؟** مجلة الأصالة، العدد ٤٤، وارجلان، ١٩٧٧م.

(٥) صالح باجية: **الإباضية بالجريد في العصور الإسلامية الأولى**، الطبعة الأولى، الجامعة التونسية، الزيتونة للشريعة وأصول الدين، دار بوسلامة للطباعة والنشر والتوزيع، تونس ١٩٧٦، ص٥٧، وقد تحدث عنها ابن حوقل فقال: "فكانت القيروان أعظم مدينة في المغرب وأكثرها تجرًا وأموالاً وأحسنها منازل وأسواقًا، وكان فيها ديوان جمع المغرب وإليها تجنى الأموال وبها دار سلطانها وبظاهرها المكان المدعو رقادة كانت منازل لآل الأغلب"، ابن حوقل (ت٣٦٧هـ/٩٧٧م): **صورة الأرض**، دار صادر بيروت، ١٩٢٨، ص٩٦، خاصةً الدور الذي لعبه مسجدها الجامع حيث قيل: "لم يبن عقبة مدينة لها جامع بل بنى جامعًا لهه مدينة"، أنور الرفاعي: **الإسلام في حضارته ونظمه**، دار الفكر، ط٢، دمشق، ١٩٨٢، ص٣٥٨.

(٦) السيد عبد العزيز سالم: **تاريخ المغرب الكبير، العصر الإسلامي، دراسة تاريخية وعمرانية وأثرية**، ج٢، دار النهضة، ص٥٧٤.

(٧) معروف بلحاج: **الإنتاج الفكري في عهد الدولة الرستمية**، مجلة الفضاء المغاربي، العدد٢، مجلة دورية يصدرها مخبر الدراسات الأدبية والنقدية، وأعلامها في المغرب العربي، كلية أبو بكر بلقايد، تلمسان، أفريل ٢٠٠٤، ص٢٤١.

(٨) أبو زكرياء (يحيى بن أبي بكر ت٤٧١هـ): **سير الأئمة وأخبارهم**، تحقيق إسماعيل العربي، المكتبة الوطنية، الجزائر، ١٩٧٩، ص٢٦.

(٩) ابراهيم بحاز بكير: **الدولة الرستمية (١٦٠- ٢٩٦هـ/٧٧٧- ٩٠٩م)، دراسة في الأوضاع الاقتصادية والحياة الفكرية**، ط٢، جمعية التراث، القرارة، غرداية، ١٩٩٣، ص٢٦٥.

(١٠) محمد المختار اسكندر: **المفسرون الجزائريون عبر التاريخ**، ج١، حلب للنشر، الجزائر، ص ٣٤- ٣٦، السيد عبد العزيز سالم: **تاريخ المغرب الكبير**، المرجع السابق، ج٢، ص٥٧٤، ورغم أن البرادي وموتلنسكي يذكران عبد الرحمن ألف شرحًا للقرآن، وقد اختفى هذا الشرح وهو أقدم شرح للقرآن ذكرته الآثار الأدبية الإباضية، إلا أن ابن الصغير يذكر أن عبد الرحمن لم يكن له كتاب معروف من تأليفه"، تاديوس ليفيتسكي: **المؤرخون الإباضيون في افريقيا الشمالية**، ترجمة ريما جرار، دار الغرب الإسلامي، ط١، بيروت٢٠٠٠، ص ٣٨- ٣٩.

(١١) مهنا السعدي: المرجع السابق.

(١٢) بلحاج معروف: **الإنتاج الفكري**، المرجع السابق، ص٢٤١.

(١٣)هي التي تنزل على العباد مما ليس لهم عهد من كتاب الله، ولا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، فيسرع لهم الجهاد بين مخطئ ومصيب، والكل محمول عنهم، أو مسائل نفوسة، يجيب فيه عن ٣٠٠ سؤال، ابن الصغير (كان حيًا في القرن٣ هـ): **أخبار الأئمة الرستميين**، تحقيق وتعليق محمد الناصر وابراهيم بحاز، ديوان المطبوعات الجميلة، ١٩٨٦، ص٤٥، هامش ابراهيم بحاز: **الدولة الرستمية**، المرجع السابق، ص٢٦٧، ذكر المخطوطة رقم تاديوس ليفتسكي: المرجع السابق، ص٤٢.

(١٤)الشماخي (أبو العباس أحمد بن سعيد بن عبد الواحد ت٩٢٨هـ): **كتاب سير المشائخ**، طبعة حجرية، قسنطينة، ج١، ج٢، ص١٦٢، محمد علي دبوز: **تاريخ المغرب الكبير**، ج٣، دار إحياء الكتب العربية، سوريا، ١٩٦٣، ج٣، ص ٢٧٢- ٢٧٣، تاديوس ليفيتسكي: المرجع السابق، ص ٤٢.

(١٥) الوسياني نقلاً عن: تاديوس ليفتسكي: المرجع السابق، ص١٤٣.

(١٦)بلحاج معروف: **الإنتاج الفكري**، المرجع السابق، ص٢٤٢، ولقد نحا نحو أبيه الإمام عبد الوهاب وألف كتابا سماه "**جوابات الإمام أفلح**"، محمد عليلي: **الإشعاع الفكري في عهد الأغالبة والرستميين خلال القرنين٢- ٣هـ/٨- ٩م**، مذكرة ماجستير في تاريخ المغرب الوسيط، جامعة تلمسان، ٢٠٠٧- ٢٠٠٨، ص٨٤.

(١٧) أبو زكرياء: المصدر السابق، ص٨١.

(١٨)الدرجيني (أبو العباس أحمد بن سعيد ت٦٧٠هـ): **طبقات المشائخ في المغرب**، تحقيق وطبع إبراهيم طلاي، مطبعة البعث، قسنطينة، الجزائر، ١٩٧٤، ج١، ص ٨٣ - ٨٤.

(١٩)ابن الصغير: المصدر السابق، ص٨٢، يقول جودت عبد الكريم أنه كان شغوفًا باللغة والأدب، جودت عبد الكريم يوسف: **الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية في المغرب الأوسط خلال القرنين ٣- ٤هـ/٩-١٠م**، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ١٩٩٢، ص١٠٧.

(٢٠) رشيد بورويبة وآخرون: المرجع السابق، ص١١٢.

(٢١) ابن الصغير: المصدر السابق، ص٨١.

(٢٢) محمد علي دبوز: المرجع السابق، ج٣، ص٣٧١.

(٢٣)مبارك ميلي: **تاريخ الجزائر في القديم والحديث**، دار الغرب الإسلامي، بيروت، د.ت ، ص٧٧.

(٢٤)تكون المناظرات بين فقهاء الفرق المختلفة، وتكون متسمة باللياقة والملاطفة، تخاض فيها مسائل مذهبية ودينية، وكان يحكمهم شيخ إباضي متظلع في اللغة العربية والقرآن والحديث وعلم العقائد والتاريخ، وغالبًا ما يتحول إلى صراعات، رشيد بورويبة وآخرون: المرجع السابق، ص١١٣.

(٢٥)محمد أبو زهرة: **تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد**، ج١، دار الفكر العربي، مطبعة السعادة، د.ت، ص- ص ١٢٤- ١٥٩.

(٢٦) محمد عليلي: المرجع السابق، ص٤٥.

(٢٧)محمد حسين سليمان: **التراث العربي الإسلامي**، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، د.ت، ص٥٧.

(٢٨)إحسان عباس: **المجتمع التاهرتي في عهد الرستميين**، الملتقى الحادي عشر للفكر الإسلامي، المجلد١، ١٩٧٧، ص١٢٦.

(٢٩)عبد العزيز الدوري: **التكوين التاريخي للأمة العربية (دراسة في الهوية والوعي)**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، بيروت، ١٩٨٤، ص٧٩.

(٣٠)سليمان داود بن يوسف: **مجهودات الدولة الرستمية في نشر الحضارة الإسلامية وتركيزها**، الملتقى الحادي عشر للفكر الإسلامي، م١، ص ٨٢- ٨٣.

(٣١) محمد عليلي: المرجع السابق، ص٥١.

(٣٢)عثمان سعدي: **عروبة الجزائر عبر التاريخ**، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ص٨٦، عمر رضا كحالة: **دراسات اجتماعية في العصور الإسلامية**، المطبعة التعاونية، دمشق، ١٩٧٣، ص٦٠.

(٣٣) محمد عليلي: المرجع السابق، ص٦٠.

(٣٤) عبد العزيز الدوري: المرجع السابق، ص٧٧.

(٣٥)شكري فيصل: **المجتمعات الإسلامية في القرن الأول**، دار العلم للملايين، ط٥، بيروت، لبنان، ١٩٨١، ص ١٥٧- ١٦٠.

(٣٦) عبد العزيز الدوري: المرجع السابق، ص٧٧.

(٣٧) نفسه، ص نفسها.

(38) Robert Conevin: *histoire de l'afrique de,tome1desorigines au XVI siecle,* nouvelle edition, p.265.

(٣٩)محمد علي دبوز: المرجع السابق، ص٥٨.

(٤٠)قادة سبع: **المذهب المالكي في المغرب الأوسط حتى منتصف القرن ٥هـ/١١م**، مذكرة ماجستير، جامعة وهران قسم التاريخ، ٢٠٠٣- ٢٠٠٤، ص٤٥.

(٤١)رابح بونار: **المغرب العربي، تاريخه وحضارته**، ط٣، دار الهدى، عين ميلة، الجزائر، د.ت، ص٣٧، وداد القاضي: **ابن الصغير**، مجلة الأصالة، الملتقى١١ للفكر الإسلامي بورارجلان، العدد٤٥، قسنطينة، ١٩٧٧، ص٢٣٣.

(٤٢) رشيد بورويبة و آخرون: المرجع السابق، ص٢٠.

(٤٣)بن محمد مخلوف: **شجرة النور الزكية في طبقات المالكية**، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، د.ت، ص٧٢.

(٤٤) رشيد بورويبة وآخرون: المرجع السابق، ص١٢٠.

(٤٥) مبارك ميلي: المرجع السابق، ج٢، ص٨٦.

(٤٦)ابن خلدون (أبو زيد عبد الرحمن بن محمد ت٨٠٨هـ/١٤٠٥م): **المقدمة**، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٧، ص٤٣١.

(٤٧) أحمد أمين: **ضحى الإسلام**، دار الكتاب العربي، بيروت، ج١، ص٢٩٣.

(٤٨)شارل أندري جوليان: **تاريخ افريقيا الشمالية**، ج٢، (تونس، الجزائر، المغرب الأقصى) **من الفتح الإسلامي إلى ١٨٣٠**، تعريب محمد مزالي و البشير بن سلامة، الدار التونسية للنشر، ط٢، تونس، ١٩٨٣، ص٦٥.

(٤٩) رابح بونار: المرجع السابق، ص٨٤.

(٥٠) ابن الصغير: المصدر السابق، ص١٣.

(٥١)هو المعز بن باديس بن المنصور، ولد بالمنصورية سنة ٣٩٨- ٤٥٤، ولما توفي أبوه أخذت البيعة في ٤٠٧هـ، ولما كانت سنة صغيرة ثمان سنوات، مارست المهام بدلاً منه عمته السيدة ملال، وقد بلغت في أيامه حضارة المغرب أوجها، ينظر، ابن أبي دينار: ابن أبي دينار (أبو عبد الله محمد بن أبي القاسم الرعيني) (ت١١١٠هـ/١٦٩٨م): **المؤنس في أخبار افريقية وتونس**، تحقيق محمد شمام، المكتبة العتيقة، تونس، ط٣، ١٩٥٧، ص٨١، ابن أبي عذارى المراكشي (أبو الحسن أحمد كان حيا سنة ٧١٢هـ): **البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب**، تحقيق ج.س.كولان وإ.ليفي بروفنسال، ج١، دار الثقافة، بيروت، الطبعة٢، ١٩٨٠، ص٢٦٧.

(٥٢) رابح بونار: المرجع السابق، ص ٨٤.

(٥٣)ابن الصغير: المصدر السابق، ص٥٧، الدرجيني: المصدر السابق، ج١، ص٢٢، ألفرد بل: **الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي من الفتح العربي حتى اليوم**، دار الغر ب الإسلامي، بيروت، لبنان، د.ت، ص١٧٠، ذكره القيرواني بعبد العالي، الرقيق القيرواني: **تاريخ افريقية والمغرب من أواسط القرن الأول الهجري إلى أواخر القرن الثاني الهجري**، تحقيق وتقديم المنجي الكعبي، توفيق السقطي، تونس، ١٩٦٨، ص١٤١.

(٥٤)يقول الرقيق القيرواني: (وكان صفريا يعبد الله وهو الذي قدم على طليعة أهل الشام مع عبيد الله ابن الحبحاب)، ينظر، الرقيق القيرواني: نفسه، ص نفسها، ابن الأثير: **الكامل في التاريخ**، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٧٩ ج٤، ص٢٢٣، بوزياني الدراجي: **دول الخوارج والعلويين في بلاد المغرب والأندلس**، دار الكتاب العربي، الجزائر، ٢٠٠٧، ص٣٢.

(٥٥)قال المالكي: (دخل عكرمة إفريقية وأقام في القيروان، وبث بها العلم، وكان مجلسه في مؤخر جامع القيروان في غربي الصومعة)، ينظر، المالكي (أبو بكر عبد الله بن محمد ت في القرن ٥هـ/١١م): رياض النفوس في طبقات علماء

دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية
ISSN: 2090 – 0449

القيروان وإفريقية وزادهم ونساكهم وسير من أخبارهم وفضائلهم وأوصافهم، ج٢، تحقيق بشير البكوش، مراجعة محمد العروسي المطوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨١، ص١٤٦، و ذكره الشهرستاني بين رجال الخوارج دون أن يحدد أي فرقة منهم، ينظر، الشهرستاني (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد): **الملل والنحل**، المجلد١، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٠، ص١٣٧، أما بن خلكان، فقال فيه: (وقد تكلم الناس فيه لأنه يرى رأي الخوارج)، ينظر، ابن خلكان: **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ١٩٧٠، ج٣، ص٢٦٥.

(٥٦) الدرجيني: المصدر السابق، ج١، ص١١، صالح باجية: **الإباضية بالجريد**، دار بوسلامة للطباعة والنشر والتوزيع، تونس، د.ت، ص ٢٤ - ٢٥، ابراهيم بحاز: **الشخصيات لها تاريخ عبد الرحمن بن رستم**، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ١٩٩٠، ص١١.

(٥٧) ابن خلدون (أبو زيد عبد الرحمن بن محمد ت٨٠٨هـ/١٤٠٥م): **كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر**، المجلد الأول والثاني، دار ابن حزم للطباعة والنشر، ط١، بيروت، ٢٠٠٣، م١، ص١٠٩٠.

(٥٨) مؤلف مجهول (كاتب مراكشي من القرن٦هـ/١٢م): **الإسبصار في عجائب الأمصار**، تحقيق سعد زغلول، مطبعة جامعة الإسكندرية، ١٩٥٨، ص٢٨٠، حيث لقبه بالفاطمي وكذا ابن أبي دينار الذي يسمي الأدارسة بالفواطم، ينظر، ابن أبي دينار: المصدر السابق، ص٩٩، وفي جمهرة الأنساب نجده "إدريس بن عبد الله الكامل ابن الحسن المثنى ابن الحسن السبط ابن علي كرم الله وجهه"، ابن حزم الأندلسي (علي بن أحمد ت٤٥٦هـ/١٠٦٣م): **جمهرة أنساب العرب**، تحقيق ليفي برفنسال، دار المعارف، القاهرة، ١٩٤٨، ص٤٩.

(٥٩) عبد الرحمن بن خلدون: **المقدمة**، المصدر السابق، ص٢١٠، كما يذكر بن خلدون: "كان واضح، يتشيع..."، عبد الرحمن بن خلدون: **العبر**، المصدر السابق، م١، ص١٤٢٨.

(٦٠) عبد الرحمن بن خلدون: **العبر**، المصدر نفسه، ص نفسها، ابن عذارى: المصدر السابق، ج١، ص٢١٠.

(٦١) ابن الأثير (عز الدين أبو الحسن علي بن محمد الجزري ت٦٣٠هـ): **الكامل في التاريخ**، دار صادر للطباعة والنشر، ج٣ ج٤، ج٥، ج٦، ج١٠، بيروت، ١٩٧٩، ج٦، ص١٢٧.

(٦٢) أبو حنيفة النعمان: **رسالة افتتاح الدولة**، تحقيق وداد القاضي، دار الثقافة، بيروت، ١٩٧٠، ص٧١، ابن الأثير: المصدر نفسه، ص١٣٣، موسى لقبال: **دور كتامة في الخلافة الفاطمية**، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ١٩٧٩، ص ٢٣١- ٣٢٩.

(٦٣) أبو حنيفة النعمان: المصدر نفسه، ص ١٢١- ١٢٢، حيث يقول: "واستولت أمور أبي عبد الله الشعبي على عامة كتامة وغلب أمره عليها ولم يبق فيها إلا من يدخل دعوته، إما راغبًا و إما راهبًا أو مخذولاً".

(٦٤) ابن الأثير: **الكامل في التاريخ**، المصدر السابق، ج٦، ص١٥٨.

(٦٥) محمد منصور الزاوي: **الحضارة الإسلامية بين تخريف أبنائها وتحريف أعدائها**، دراسة ماجستير ١٩٩٠، ص٣٨، ويفهم مما ذكره القاضي عياض: قال المهدي: "أخبرني بعض نقاض المعتزلة من القرويين، قال: أتيت مالك بن أنس..."، القاضي عياض: **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**، تحقيق أحمد بكير محمود، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٦٧، ج١، ص٩٠.

(٦٦) محمد منصور الزاوي: نفسه، ص٣٨.

(٦٧) البكري (أبو عبيد الله بن عبد العزيز ت٤٨٧هـ/١٠٩٤م): **المغرب في ذكر بلاد افريقية والمغرب**، نشر ديسولان، باريس١٩٦٥، ص٦٧، أبو زكرياء: المصدر السابق، ص٧٤، الحموي: المصدر السابق، ج٣، ص٨.

(٦٨) ابن الصغير: المصدر السابق، ص ٩٣- ٩٤، الدرجيني: المصدر السابق، ج١، ص ٦٢- ٦٧، وما يوضح كثرة عددهم في تهرت قولهم: "إذا كنا جماعة وكان الغالب عندنا أنا نكفي مخالفينا عقدنا للإمام ونهضنا فقتلنا السلطان"، ينظر أبو الحسن الأشعري: **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، الجزء١، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، د.ت ، ص٤٦٦.

(٦٩) جودت عبد الكريم: المرجع السابق، ص١٠٢، و أيضًا:

Abdalla Laroui: ***l'Histoire du magreb*** *(un essai de synthese) tome1*, petite collection maspero, p.110.

(٧٠) سعد زغلول عبد الحميد: **تاريخ المغرب العربي**، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٠، ج٢، ص١٠٩.

(٧١) جودت عبد الكريم: **العلاقات الخارجية للدولة الرستمية**، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر ١٩٨٤، ص١٠٩.

(٧٢) إيف لاكوست: **الجزائر بين الماضي والحاضر**، ترجمة استنبولي رابح ومنصف عاشور، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر ١٩٨٤، ص٦٢.

(73) A.Laroui: ***L'histoire du Maghreb***, Op.Cit, p104.

(٧٤) جودت عبد الكريم: **العلاقات الخارجية**، المرجع السابق، ص١٠٨.

(٧٥) ابن الصغير: المصدر السابق، ص٣٦.

(٧٦) جودت عبد الكريم: **العلاقات الخارجية**، المرجع السابق، ص٢٨٢.

(٧٧) نكولا زيادة: **الجغرافيا والرحلات عند العرب**، مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٦٢، ص١٤٧.

(٧٨) موريس لومبار: **الإسلام في مجده الأول (القرن ٢- ٥هـ/٨- ١١م)**، ترجمة وتعليق اسماعيل العربي، المؤسسة الوطنية للكتاب، ط١، الجزائر، ١٩٧٩، ص٣٢٤.

(٧٩) رشيد الزواوي: **التبادل العلمي بين المشرق والمغرب الإسلامي**، مجلة الحضارة الإسلامية، العدد ١، ١٩٩٣، ص ٣٢٤- ٣٣٩، هوارية بكاي: **العلاقات الثقافية للزيانيين والمرينيين**، رسالة ماجستير، قسم التاريخ، تلمسان، ٢٠٠٧ - ٢٠٠٨، ص٢٢٧.

(٨٠) لخضر لعبدلي: **الحياة الثقافية في المغرب الأوسط في عهد بني زيان (٦٣٣-٩٦٢هـ/١٢٣٦- ١٥٥٤م)**، دكتوراه دولة في التاريخ الإسلامي، جامعة تلمسان، ٢٠٠٤ - ٢٠٠٥، ص١٦٠.

(٨١) القلصادي علي بن محمد القرشي الأندلسي: **رحلة القلصادي**، دراسة وتحقيق محمد أبو الأجفان، الشركة التونسية للتوزيع، تونس ١٩٧٨، ص٥٩.

(٨٢) عبد الرحمن بن خلدون: **المقدمة**، المصدر السابق، ص ٥٥٩- ٥٦٠.

(٨٣) محمد الفاضل بن عاشور: **محاضرات المغربيات**، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، د.ت، ص٨.

(٨٤) عمر رضا كحالة: **دراسات اجتماعية في العصور الإسلامية**، المطبعة التعاونية، دمشق، ١٩٧٣، ص٦٢.

(٨٥) نكولا زيادة: المرجع السابق، ص١٥.

(٨٦) نفسه، ص نفسها.

(٨٧) محمد عليلي: المرجع السابق، ص٧٤.

(٨٨) البرادي نقلاً عن: جودت عبد الكريم: **العلاقات الخارجية**، المرجع السابق، ص١٠٨.

(٨٩) ابن الصغير: المصدر السابق، ص٤٦.

(٩٠) نفسه، ص٤٧.

(٩١) عمر رضا كحالة: المرجع السابق، ص٥٩.

(٩٢) خالد بلعربي: **العلاقات الثقافية بين تهرت ومراكز الفكر في المغرب الإسلامي حتى القرن ٥هـ/١١م**، مجلة القضاء المغاربي، العدد٢، خاص بالملتقى الوطني الثاني، مخبر الدراسات الأدبية والنقدية في المغرب العربي، تلمسان، ٢٠٠٤، ص٢٥٢.

(٩٣)الونشريسي: **المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء إفريقيا والأندلس والمغرب**، ج٢، أخرجه جماعة من الفقهاء بإشراف محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ١٩٨١، ص٤٤٦.

(٩٤) جودت عبد الكريم: **الأوضاع الاقتصادية**، المرجع السابق، ص٣١٨.

(٩٥)كانت غزالة مالكته لأمر الإمام أبي اليقظان وحشمه، وهي أم لأبنه يوسف المكنى بأبي حاتم يقول عنه ابن الصغير: "أنه كان شابًا يجمع الفتيان إلى نفسه، فيطعم ويكسي، وكانت له أم تسمى غزالة وكانت مالكة لأمور أبي يقظان وحشمه، فلما كان في بعض الأعياد وأبو اليقظان حي في قصره ولم يحضر المصلى مع الناس حملته العوام على درقة، ونادت بطاعته، فلما اتصل الخبر بأبي اليقظان قال لأمه احذري يا غزالة، فقد أصبح اليوم ابنك باغيًا، ابن الصغير: المصدر السابق، ص٨٩، سليمان الباروني: **الأزهار الرياضية في أئمة وملوك الإباضية**، دار البعث، ط٣، قسنطينة ٢٠٠٢، ج٢، ص ٣٤٨- ٣٤٩.

(٩٦) جودت عبد الكريم: **العلاقات الخارجية**، المرجع السابق، ص٣١٩.

(٩٧) الدرجيني: المصدر السابق، ج١، ص٧١.

(٩٨) أبو زكرياء: المصدر السابق، ص٨٢.

(٩٩)الشماخي: المصدر السابق، ج١، ص١٦٣، جودت عبد الكريم: **العلاقات الخارجية**، المرجع السابق، ص٣١٨.

(١٠٠) إبراهيم بحاز: **الدولة الرستمية**، المرجع السابق، ص٣٢٣، سليمان داود بن يوسف: المرجع السابق، ص٦١.

(١٠١) بلحاج معروف: المرجع السابق، ص٢٤٠.

(١٠٢) يسميه ابن خلدون بعلم الهيئة ويقول عنه: "وهو علم ينظر في حركات الكواكب الثابتة والمتحركة والمتحيرة، ويستدل بكيفيات تلك الحركات على أشكال وأوضاع للأفلاك"، ينظر عبد الرحمن بن خلدون: المقدمة، المصدر السابق، ص٥١٣.

(١٠٣) أبو زكرياء: المصدر السابق، ص٨٩.

(١٠٤) ابن الصغير: المصدر السابق، ص٨١.

(١٠٥) أبو زكرياء: المصدر السابق، ص٨٩، كما ذكر الوسياني أنه أدار ثلاث حلقات علمية، الوسياني نقلاً عن تاديوس ليفيتسكي: المرجع السابق، ص١٤٣.

(١٠٦) سليمان داوود بن يوسف: المرجع السابق، ص ٦٠- ٦١.

(١٠٧) ابراهيم بحاز: المرجع السابق، ص٣١٧.

(١٠٨) المرجع نفسه، ص نفسها.

(١٠٩) جمعية التراث: **أعلام الإباضية منذ القرن ١هـ إلى العصر الحاضر**، المطبعة العربية، غرداية، الجزائر ١٩٩٩، المجلد٢، ص٣٠٧.

(١١٠) سليمان داوود بن يوسف: المرجع السابق، ص٦١.



إطلالة على تطور الكتابة التاريخية عند المسلمين

يسري عبد الغني عبد الله

باحث ومحاضر في الدراسات العربية الإسلامية
خبير التراث الثقافي
القاهرة – جمهورية مصر العربية

الاستشهاد المرجعي بالمقال:

يسري عبد الغني عبد الله، إطلالة على تطور الكتابة التاريخية عند المسلمين.- دورية كان التاريخية.- العدد التاسع عشر؛ مارس ٢٠١٣. ص ١١١ – ١١٧.

www.kanhistorique.org ISSN: 2090 - 0449

كان التاريخية: رقمية الموطن .. عربية الهوية .. عالمية الأداء

مُلَخَّصْ

يحاول هذا المقال أن يلقي بعض الأضواء الكاشفة على تطور الكتابة التاريخية عند المسلمين، وذلك بعد أن يؤكد على أن التاريخ نفسه يسبق مرحلة التدوين أو الكتابة التاريخية، إذ أنه قديم قدم الحياة الإنسانية على الأرض، وإن لم يصل علمنا إليه إلا من خلال الحفريات التي تكشف لنا كل يوم عن الجديد من حياة الإنسان. والمعروف أن أقدم ما وصل إلينا من تواريخ هو ما سطره المصريون القدماء، والبابليون، والآشوريون، والعبرانيون، وهو يتضمن ذكر الكثير من الخوارق والخرافات، وبعد ذلك جاء الإغريق في القرن السادس عشر قبل الميلاد بتحرير العقل البشري من سلطان الخرافة، ويعرج المقال على علاقة العرب بالتاريخ في فترة ما قبل الإسلام، إلى أن جاء الإسلام واتجه أهل الكتابة والتدوين إلى معرفة سيرة الرسول محمد ﷺ وأحواله، وما صاحب ذلك من كتابة عن السيرة والنبوة والفتوحات والمغازي.

كما أوضح المقال الأسباب التي توافرت لجمع الأخبار وتدوينها، والطرق التي سلكها أهل التأريخ الإسلامي في عرض الحوادث، ثم التطور الملحوظ للكتابة التاريخية في القرن الثالث الهجري والأسباب التي أدت إلى هذا التطور، وأوضح المصادر التاريخية عند العرب في هذه الفترة، مع التعريف ببعض كتب التواريخ المحلية، ثم كان الوقوف أمام أمثلة تمثل تطور الكتابة التاريخية ورقيها، من خلال مؤرخين كان لهم دورهم الواضح والواعي في التأريخ والقفز به خطوات إلى الأمام، ومن هؤلاء: ابن خلدون، والمقريزي، والعسقلاني، والعيني، وابن تغري بردي، والصيرفي، وابن إياس.

مُقَدِّمَةٌ: (عندما يسبق التاريخ مرحلة التدوين)

نعرف جميعًا أن علم التاريخ علم قديم يرجع إلى الوقت الذي ترك فيه الإنسان آثاره على الصخر، فالإنسان البدائي الذي عاش في الكهوف زين كهفه بتلك النقوش البدائية التي تصور حياته ليراها ويدرسها من يأتي بعده من بنيه أو عشيرته. وربما كانت تلك الصور التي حفظتها لنا كهوف الإنسان الأول هي أول ما دون الإنسان من تاريخه، وهذا يؤدي بنا إلى القول بأن التدوين التاريخي يسبق بكثير اهتداء الإنسان إلى الكتابة، فقد عمل الإنسان الأول على أن يصور حياته ويسجلها في تلك الصور التي حفرها على جدران كهفه البدائي.

وعليه نستطيع القول؛ بأن التاريخ نفسه يسبق مرحلة التدوين التاريخي، إذ أنه قديم قدم الحياة الإنسانية على الأرض وإن لم يصل علمنا إليه إلا من ثنايا الحفريات التي تكشف كل يوم عن الجديد من حياة الإنسان الأول أو تطور الحياة على سطح الأرض، غير أن علمنا بالتاريخ لا يصل إلا عدة آلاف من السنين، وهو عمر قصير إذا قيس إلى عمر الحياة الإنسانية الطويلة.[1] ومن المعروف أن أقدم ما وصلنا من التواريخ ما كتبه المصريون القدماء والبابليون والآشوريون والعبرانيون، وهو يتضمن ذكر خوارق مثل

دورية إلكترونية. مُحكَّمة. ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449

ظهور مذنبات، ونتاج بقر ثنائي الرؤوس، وهي حكايات تبرز العناية الإلهية، كما نرى أقاصيص عن أبطال الشعوب القديمة.

وفي القرن السادس عشر قبل الميلاد بدأ الإغريق يحررون العقل البشري من سلطان الخرافة فتلمسوا العلل لظواهر طبيعية نسبت إلى نزوات الآلهة وأهوائها، فقد تنبأ تاليس (طاليس) المالطي Thales of Miletus، وهو فيلسوف يوناني زار مصر الفرعونية وتعلم من كهنتها علم الهندسة، تنبأ هذا الرجل بكسوف الشمس سنة ٥٨٥ ق.م، وصحت نبوءته وكان ذلك إيذانًا بافتتاح عصر جديد في تاريخ تحرر العقل البشري.[٢]

وبعد ذلك جاء هيكتيوس المالطي، الذي ولد حوالي سنة ٥٤٦ ق. م، وفصل بين الحقيقة والأسطورة في تأريخه لنشأة الإغريق، ثم كان هيرودت الذي يلقب بأبي التاريخ الذي نشأ وترعرع في مدينة هليكرناسوس الواقعة في الجنوب الغربي من أسيا الصغرى حوالي (٤٨٤ ق. م . ٤٢٥ ق.م)، وقد جاب أقطار الشرق باحثًا في ماضيه متقصيًا أحواله، مدونًا لما وعى من تاريخه، فاستهواه النزاع بين الإغريق والفرس أو بين أوربا وأسيا أو بين الغرب والشرق، وكانت الصورة التي أبرزها هيرودت لهذا الصراع في كتابه الشهير (قصة النقائض والأضداد منذ الأزل).

وأتى بعد هيرودت المؤرخ تيوسيديد، حوالي (٤٧١ ق.م . ٤٠١ ق.م)، الذي أفرط في سرد أحداث السياسة والحرب في تأريخه لحرب البلوبونيز، وهي الحرب التي دارت رحاها بين أثينا واسبرطة، وقادته تلك النظرة إلى تمجيد الأفراد وإعلاء شأن البطولة، وهي نظرة سادت الدراسات التاريخية لزمن طويل، بل أثرت حتى عصرنا الراهن في كتابات الكثير من الكتاب والمفكرين الذين تناولوا بالبحث والدراسة القادة والأبطال والزعماء والأنبياء والرسل.

وما إن جاء القرن الثالث قبل الميلاد حتى ظهرت حوليات المؤرخ مانيثون المصري الذي عاش زمن بطليموس الأول وبطليموس الثاني، ووضع باليونانية تأريخًا لقدماء المصريين، استمده من مصادر مصرية قديمة. ونعرف تاريخ بابل لبيروسوس الذي عاش زمن أنطيوخوس الثاني، حوالي ٢٥٠ ق.م، وكتب باليونانية تاريخًا لبابل العراقية استمده من مصادر بابلية قديمة. ولسنا هنا في معرض الإسهاب عن مؤرخي الرومان مثل كاتو خطيب الرومان في القرن الثاني قبل الميلاد، ويوليوس قيصر، وسالت، وليفي في القرن الأول قبل الميلاد، فهذا موضوع يحتاج إلى بحث مستقل، الذي يهمنا هنا أن نشير إلى أن الكتابات التاريخية تطورت منذ ذلك الحين في بلاد الغرب الأوربية.

علم التاريخ عند العرب

ويجب علينا هنا أن نتحدث عن نشأة علم التاريخ عند العرب، فنحن نعرف أن العرب قبل الإسلام كانوا يؤقتون بالنجوم والأهلة، ويؤرخون بالحوادث العظام والوقائع المشهورة كعام الفيل وبناء الكعبة حتى خلافة الخليفة الثالث عمر بن الخطاب (رضي الله عنه)، الذي أمر الناس أن يؤرخوا من عام الهجرة، أي العام الذي هاجر فيه رسول الله محمد (صلى الله عليه وسلم) من مكة إلى المدينة.[٣]

أما عن التدوين التأريخي أو تدوين التاريخ ذاته فمن المعروف أن العرب في الجاهلية تذاكروا أيامهم وأحداثهم عن طريق الرواية الشفهية في صورة أشعار وأخبار متفرقة، ضمتها إلى يومنا هذا بطون أمهات المراجع والمصادر الأدبية والتاريخية التي نعتمد عليها ونعود إليها حتى أيامنا هذه. ويقال إن: أهل اليمن قد نقشوا بالخط المسند أو المسماري على مبانيهم بعض أخبار ملوكهم التي وصلت إلينا، كما دون ملوك الحيرة العراقية بخطهم أخبار مملكتهم، وأودعوها أديرة الحيرة وكنائسها وعن هذا الطريق وصلت إلينا على مر الأعوام.

ولما جاء الإسلام وقامت الدولة العربية الإسلامية، وأصبحت هناك حاجة ماسة إلى معرفة سيرة الرسول الكريم محمد (صلى الله عليه وسلم) وأحواله، توفر رجال على جمع أخبار السيرة النبوية وتدوينها فكان ذلك بدأ اشتغال العرب في الإسلام بالتأريخ. ويقال أن أول من كَتب في السيرة النبوة هو عروة بن الزبير بن العوام، المتوفى سنة ٦٣ هـ، وأبان بن عثمان بن عفان، المتوفى سنة ١٠٥ هـ، ووهب بن منبه، المتوفى سنة ١١٠ هـ، ومن أشهر من كتب في علم السيرة والمغازي: محمد بن إسحاق، المتوفى سنة ١٥٢ هـ، وقد اختصر سيرته ابن هشام، المتوفى سنة ٢١٨ هـ، في سيرته المشهورة التي شرحت بعد ذلك واختصرت أكثر من مرة، ثم محمد بن عمر الواقدي المتوفى سنة ٢٠٧ هـ، وكثير من رواية الواقدي احتواه كتاب الطبقات الكبرى لابن سعد، المتوفى سنة ٢٣٠ هـ.

وفي تلك الأثناء امتدت أطراف الدولة الإسلامية، ووقعت الفتن العظمى وسادت العصبية القبلية، وشاعت بين المسلمين أخبار الأمم القديمة والديانات غير الإسلامية، مثل: اليهودية والمسيحية والمجوسية والبوذية، من الديانات السماوية وغير السماوية، فتوافرت الأسباب لجمع الأخبار وتدوينها نتيجة عوامل متعددة منها:[٤]

- رغبة العلماء في فهم الإشارات التي وردت في القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، عن الأمم الغابرة.
- ميل بعض الخلفاء كمعاوية بن أبي سفيان الأموي، وأبي جعفر المنصور العباسي، إلى الوقوف على سياسة الملوك وأفكارهم وحيلهم ومكائدهم.
- حرص الموالي على الإشادة بمجد بلادهم القديم.
- كان تدوين الأنساب وأيام العرب ووقائعهم في الجاهلية والإسلام يسد حاجة الشعراء والأدباء في مقام الفخر والهجاء.
- حاجة الخلافة للأنساب وذلك لأهميتها في تقدير العطاء للجند.
- ومن البواعث القوية على تدوين أخبار الفتوحات الإسلامية رغبة ولاة الأمور لمعرفة ما فتح من البلاد صلحًا، وما فتح عنوة، وما فتح بعهد، لأن لكل من هذه الحالات حكمًا خاصًا من حيث الجزية والخراج.

دورية إلكترونية. مُحكَمة. ربع سنوية
ISSN: 2090 – 0449



ولهذا كله وجد إلى جانب السيرة النبوية نوع آخر من الرواية التاريخية موضوعها أخبار الماضين وأحوال الجاهلية وحوادث الإسلام، وأطلق على كل ذلك لفظ الأخبار، وعلى المتخصص في روايته إخباري، كما عرف المتخصص في رواية الحديث النبوي بالمحدث. ويلاحظ الباحث في التاريخ الإسلامي على وجه الخصوص أن النقلة من الحديث إلى الأخبار في بعض المؤلفات، مثل ابن إسحاق، والواقدي، والمدائني المتوفى سنة ٢٢٥ هـ، فلكل منهم كان محدثًا وإخباريًا، وكذلك يلاحظ بداية التخصص في الأخبار، ومن قبيل ذلك محمد بن السائب الكلبي (النساب الشهير) الذي اشتهر بدرايته بعلم الأنساب، وأبو مخنف الذي اهتم: بحروب الردة، وواقعة الجمل، وواقعة صفين، وأخبار الخوارج.

وفي تلك المرحلة وجد نوع من التخصص المحلي في رواية الأخبار، فكان لكل قطر من الأقطار الإسلامية المهمة إخباريون اختصوا بجمع أخباره وتدوينها، مثل: أبي مخنف الذي تخصص في أخبار العراق، والمدائني الذي تخصص في أخبار خراسان والهند، والواقدي الذي تخصص في أخبار الحجاز.[٥] ويهمنا في هذا المقام أن نذكر أن التاريخ بدأ عند المسلمين على أنه فرع من علم الحديث، فتأثر بطريقة وأسلوب المحدثين في جمع الرواية التاريخية ونقدها، فكان أهل السيرة النبوية والمغازي الإسلامية والإخباريون يجمعون مأثور الروايات ويدونونها مع إسنادها إلى مصدرها الأصلية، وهذا المصدر قد يكون شخصًا عرف بالعدل، له علم مباشر واضح بالواقعة المروية، كأن يكون شاهدها بعينيه أو اشترك فيها، أو أخذها من كتاب قديم، أو حكاها له بعض أهل البادية أو أخذها من رواياتهم وأحاديثهم المتواترة أو المنقولة عنهم.

وكانت تلك الحال في رواية أخبار الأمم القديمة قبل مجيء الإسلام، فكان النقد عندهم أو ما يسمى في علم الحديث علم الجرح والتعديل ذاتيًا منصبًا على الرواة لا موضوعيًا منصبًا على المرويات، واتبعوا أيضًا طريقة علماء الحديث في تدارس كتب التاريخ وتلقيها أو أخذها عن مؤلفيها، بالسند المتصل قراءة وسماعًا وإجازةً، بل أكثر من ذلك جمعوا الروايات ورتبوها بحسب موضوعاتها في شكل رسائل أو كتب تشبه أبواب الحديث النبوي.

ويلاحظ أن المؤرخين المسلمين سلكوا في عرض الحوادث طريقتين:

أولاهما وأقدمهما: الترتيب على السنين بعد مقدمة في التاريخ القديم يبدؤونه عادة بذكر الطوفان على أيام نبي الله نوح (عليه السلام) أو بدء الخليقة، ويبدو . كما أعتقد . أن أول من اتبع هذه الطريقة مؤرخ يُدعى الهيثم بن عدي، المتوفى سنة ٢٠٧ هـ، ثم أتبعها من بعده: الطبري، ومسكويه، وابن الأثير، وأبوالفداء وغيرهم من المؤرخين المسلمين.

الطريقة الثانية: فتشمل سوق الحوادث مساق القصة المنسوبة المرتبة على العهود، وقد جرى على هذه الطريقة: اليعقوبي، والدينوري، والمسعودي صاحب مروج الذهب.

الكتابة التاريخية عند المسلمين في القرن الثالث الهجري

الكتابة التاريخية عند المسلمين تطورت تطورًا ملحوظًا منذ أوائل القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) وكان لذلك مجموعة من الأسباب نذكر منها الآتي:

- عندما زادت المادة التاريخية نتيجة استقرار دواوين الدولة العباسية خاصةً دواوين: (الإنشاء، والجند، والخراج، والبريد).[٦]
- أمكن للمشتغلين بالتاريخ الانتفاع بما في هذه الدواوين من معلومات، فاحتوت كتابات تواريخ القرن الثالث الهجري على: عهود رسمية، ومراسلات سياسية، وإحصائيات للمواليد والوفيات، ومعلومات غزيرة عن كبار رجال الدولة من الوزراء والقادة وعمال الولايات (الأقاليم الإسلامية).
- ما شاهده ذلك العصر من نشاط حركة الترجمة إلى العربية من الفارسية والسريانية واليونانية واللاتينية.. وغيرها من اللغات التي كانت موجودة في تلك الفترة التاريخية.
- سهولة الانتقال في أرجاء الدولة الإسلامية دفعت الكثير من طلاب العلم ومحبيه والمؤرخين والكُتاب على الرحلة في طلب العلم والرواية ومشاهدة عجائب البلاد ورؤية آثارها.

ولهذا يمكننا القول بأن مصادر التاريخ عند العرب في القرن الثالث الهجري أربعة هي: (كُتب السيرة النبوية والأخبار/ السجلات الرسمية (الحكومية)/ المؤلفات المنقولة عن اللغات الأجنبية/ المشاهدة والمشافهة). وعندما كثرت المادة التاريخية اتجه كثير من العلماء وثقات الفقهاء لدراسة التأريخ والتأليف فيه، ومن ثم أخذ التاريخ مظهره الرائع على أنه من أجل علوم المسلمين وأعظمها شأنًا، وارتفع شأن أهل التاريخ بين علماء الدولة الإسلامية بوجه عام. ومنذ القرن الثالث الهجري عندما أصبح علم التاريخ علمًا مستقلاً نجد اتجاهات معينة للمؤلفات التاريخية، فمنذ منتصف القرن الثالث الهجري أخذت الوحدة السياسية للدولة الإسلامية تتداعى، وانقسمت الدولة العباسية إلى دويلات متعددة في مشارق الأرض ومغاربها وأدى ذلك إلى ظهور ما يمكن أن نسميه بالتواريخ المحلية.

ومن كتب التواريخ المحلية على سبيل المثال لا الحصر:

- كتاب فتوح مصر والمغرب، لمؤلفه: عبد الرحمن بن عبد الحكم، المتوفى سنة (٢٥٧ هـ / ٨٧١ م).
- كتاب الولاة، وكتاب القضاة للكندي، المتوفى سنة (٣٥٠ هـ/ ٩٦١ م).
- كتاب تاريخ بغداد وأعلامها، من تأليف: الخطيب البغدادي، المتوفى سنة ٤٦٣ هـ
- كتاب: تاريخ دمشق، لمؤلفه: ابن عساكر، المتوفى ٥٧١ هـ

دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية
ISSN: 2090 – 0449

- كتاب: البيان المُغرب في أخبار المغرب، لمؤلفه: ابن عذارى، وهو من علماء القرن السابع الهجري.

وقد ظلت سلسلة التواريخ العامة في اطراد فوجدنا:

- صنف مسكويه، كتابه: تجارب الأمم.
- كتب ابن الأثير، كتابه: الكامل في التاريخ.
- ألف أبو الفداء، كتابه: المختصر في أخبار البشر، الذي طبع في أربعة أجزاء في استانبول التركية، سنة ١٨٧٠م.

المسعودي وطريق لم يستكمل

ولأبي الحسن علي بن الحسين بن علي، المعروف لنا بالمسعودي المؤرخ، المتوفى سنة (٣٤٦ هـ/٩٥٦م)، أهمية خاصة تتضح لنا من خلال كتابيه: (مروج الذهب ومعادن الجوهر) الذي طبع في أربعة أجزاء في القاهرة، سنة ١٩٣٨م، وكتاب: (التنبيه والأشراف)، فقبل المسعودي كان إذا اتفق لأحد من مؤرخي العرب أن يذكر بعض التفاصيل عن بلاد الصين، أو شبه القارة الهندية، أو بلاد الترك، أو بعض الأمم الأوربية، فإنه كان يستقي معظم أخباره ومعلوماته وتواريخه من مصادر ثانوية أو روايات زائفة وحكايات شعبية، يجانبها الواقع والمنطق في كثير من الأحيان، فيصبح تاريخه عن هذه الأمم: نسجًا من الأساطير والخرافات، وضربًا من التناقض الواضح، والأخطاء الزمنية.

ولم تكن المؤلفات الخاصة بالجغرافيا قبل المسعودي أحسن حالا من ذلك، إذ لا يكاد المؤلف الجغرافي يتجاوز حدود بلاد العرب وفارس وبعض الأقاليم المجاورة، حتى يدخل في ميدان الأساطير والخرافات المضحكة أحيانًا، والبعيدة غالبًا عن العقلانية والمنطقية. وعندما ظهر المسعودي، وكان صاحب عقل راجح متزن، يمتلك معارف عميقة واسعة، زار معظم بلاد الشرق الإسلامي وغير الإسلامي، واستطاع أن يمدنا بمعلومات صادقة وقيمة في آن واحد عن الجغرافيا والتاريخ، كما أمدنا بمعلومات قلما أن نجدها عند غيره في مجال التاريخ الطبيعي بجميع مجالاته وفروعه.

ولكن على الرغم من أن المسعودي جمع بين التوفيق في تحري الصدق، وموهبة الملاحظة الواعية، والحرص على تفنيد الأقوال الزائفة التي أتى بها سابقوه، غير أن الناس بعده . بكل أسف . استمروا في تداول الأخطاء الخاصة بتاريخ بلاد الهند والصين والترك، وكان على الكتابة التاريخية أن تنتظر ظهور مؤرخ أخر يحاول أن يستكمل مسيرة المسعودي.

الهمذاني يجمع تاريخ التتار

وبالفعل ظهر مؤرخ عظيم هو رشيد الدين فضل الله الهمذاني، المتوفى سنة (٧١٨ هـ/ ١٣١٨م)، صاحب كتاب: (جامع التواريخ). المجلد الأول من كتاب جامع التواريخ لرشيد الدين الهمذاني، عنوانه : (تاريخ غازاني) وهو يتكلم عن تاريخ أقوام المغول وقبائلهم وملوكهم الذين حكموا إيران وغيرها. وفي الواقع أن غازان خان الحاكم المغولي عمل على توفير مواد البحث لرشيد الدين الذي استطاع لتمكنه من اللغة المغولية أن يستفيد من قراءة المواد المقدمة له، واستخلص منها بنجاح تاريخ المغول.

أما المجلد الثاني من كتاب جامع التواريخ، فيمكن لنا أن نقسمه إلى قسمين: قسم يتناول تاريخ الفرس قبل مجيء الإسلام، ثم تاريخهم أيام الإسلام حتى سقوط بغداد العباسية، وقسم يتناول تاريخ الشعوب والأمم التي اتصل بها المغول في تاريخهم. والمجلد الثاني الذي كتبه رشيد الدين بناء على رغبة الخان/ أولجاتيو الذي أراد أن يكتب كتابًا عن تاريخ الأمم والشعوب التي اتصل بها المغول، ووفقًا لهذا التوجيه شرح رشيد الدين في كتابه ما أمر به الخان المغولي.

ورشيد الدين يقول لنا: إنه في تصنيفه لهذا الكتاب نقل عن العلماء الذين سبقوه، وعن الكتب التي وقعت في يديه، والعلماء كانوا كثيرين في بلاط أولجاتيو المغولي، كما أنه نقل عن أهالي وعلماء ورحالة الهند وكشمير والتبت وغيرهم من أقوام الترك والعرب والفرنجة، ومن العلماء الذين نقل عنهم فلاسفة وأهل تنجيم وأهل تأريخ للأديان وغيرهم.[٧] كل هؤلاء اتصل بهم رشيد الدين وأخذ منهم مادة كتابه، وبالنسبة للكتب التي اطلع عليها الهمذاني فقد كان كل عالم من العلماء الذين يعملون في بلاط الخان التتاري مزودًا بكتب تشتمل على تواريخ أمته وحكاياتها ومعتقداتها، وتؤكد لنا مراجعة كتاب الهمذاني أن الرجل أخذ من هذه الكتب ما رآه يتفق مع خطته في تأليف هذا الكتاب.

ولا نبالغ إذا قلنا: إن كتاب جامع التواريخ لرشيد الدين يعتبر في الحقيقة ثورة في الكتابة التاريخية عند المسلمين وبخاصةً ذلك القسم الخاص بالشعوب التي عرفها المغول، فقد بذل فيه رشيد الدين جهدًا كبيرًا مشكورًا، فهو يحدثنا أنه حين أراد كتابة تاريخ (الخُطا) استقدم عالمين صينيين هما: ليتاجي ويكسون، وكانا عالمين بالطب والفلك والتاريخ، وقد أخبرا رشيد الدين أن خير كتاب في تاريخ منطقة (الخطى) كتبه ثلاثة لامات متخصصون هم: فوهين من مدينة نان جان جيو، وفنجو من مدينة كن جيو، وشيخون من مدينة لاووكسين. وأكد العالمان الصينيان لرشيد الدين أن علماء المملكة راجعوا هذا الكتاب وشهدوا له جميعًا بالأصالة، فما كان من رشيد الدين إلا أن حصل على هذا الكتاب بعد جهد وتعب شديدين، ونقل عنه مادته العلمية في تاريخ (الخطا).

ويذكر شمس الدين الكاشاني في كتابه (تاريخ غازان خان) أن سفير قوبيلاي خان في بلاط غازان كان يجلس مع رشيد الدين جلوس الشيخ مع المريد، فكان هذا السفير يحكي ورشيد الدين يدون، ولعل هذا يعطينا فكرة عن المصادر التي اعتمد رشيد الدين عليها في تأليف كتابه. ولعل من أهم أقسام كتاب (جامع التواريخ) ذلك القسم الخاص بتاريخ الفرنجة، والذي جاء تحت عنوان: (في معرفة ولاية الفرنجة وبحارها وجزرها)، وهذا القسم يبحث في ولادة المسيح عيسى بن مريم (عليه السلام)، وقصته، كما أنه أتى على

ISSN: 2090 – 0449 دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية

ذكر الباباوات والقياصرة، إذ أنها أول محاولة جادة محايدة من مؤرخ مسلم يبحث في التاريخ الأوربي الوسيط.[٨]

ولكي نقف على منهج رشيد الدين في كتابه، نقرأ ما كتبه هو بنفسه حيث يقول عن عمله: "أستطيع أن أشهد لنفسي بأني لم أدخر أي احتياط أو جهد من تحري الحقيقة والامتناع عن كتابة كل ما هو زائف أو مشكوك فيه، وقد اقتبست، دون أي تغيير ما انطوت عليه أصدق الوثائق الخاصة بكل شعب، والروايات التي حازت أحسن التقدير، والمعلومات التي استقيتها من أعلم الرجال في كل قطر، وفتشت كتب المؤرخين ورجال الأنساب، وحققت هجاء اسم كل أمة وكل قبيلة، ثم رتبت المواد التي جمعتها على نظام منهجي لم يتبعه أحد قبلي، ومن شأنه أن ييسر تناوله على جميع قُرائه".

ابن خلدون مؤرخًا

ونقلب معًا في سجل تاريخ التأريخ لنجد مؤرخاً آخر لا يقل عن رشيد الدين أهمية بل يتفوق عليه، ونقصد به العالم والمفكر عبد الرحمن بن خلدون المتوفى سنة (٨٠٨ هـ/ ١٤٠٦م)، إذ أنه كتب تاريخه الأصيل بعد أن تنقل في أرجاء المعمورة الإسلامية في الأندلس والمغرب، وخدم في دواوين الحكام والأمراء، كما أرسله سلطان غرناطة الأندلسية محمد الخامس في سفارة إلى بترو ملك قشتاله. لهذا شاهد ابن خلدون أحوال الكثير من الدول وخاصةً عوامل التدهور التي بدأ العالم الإسلامي يعانيه، وبالتالي أصبح لكتاب ابن خلدون وبخاصة المقدمة الشهيرة أهمية كبيرة وقيمة تاريخية فريدة.[٩]

يضاف إلى ذلك؛ أن ابن خلدون عاش في وقت بدأ العالم الإسلامي يفهم فيه مدلول مفهوم علم التاريخ، لذلك عرف ابن خلدون علم التاريخ تعريفًا مهمًا يجب الالتفات إليه، وذلك عندما قال: "في ظاهره لا يزيد عن أخبار عن الأيام والدول والسوابق من القرون الأولى.. وفي باطنه نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومباديها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق..". وهكذا أشار ابن خلدون إلى العلل والكيفيات والأسباب والنتائج مما يدل على فهمه التام للتأريخ ووعيه به. كما يشير ابن خلدون إلى المؤهلات والصفات التي يجب على الباحث التاريخي أن يتصف بها، إذ يقول إنه: محتاج إلى مآخذ متعددة، ومعارف متنوعة، ومحتاج إلى حُسن نظر، وتثبت، يفيضان بصاحبهما إلى الحق، وينكبان به عن الزلات والمغالط. ويؤكد ابن خلدون على أن الأخبار إذا اعتمد فيها المؤرخ على مجرد النقل، ولم يحكم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني، ولا قيس الغائب منها بالشاهد، والحاضر بالزاهد، فربما لم يأمن فيها من العثور ومزلة القدم، والحيد عن جادة الصدق و الصواب.

ومن المعروف لنا أن ابن خلدون قدم إلى مصر سنة ١٣٨٢م، وحاضر في رحاب الجامع الأزهر الشريف، وتعلم على يديه الكثير من طلاب العلم ومحبيه، كما أنه عمل مدرسًا بالمدرسة القمحية، وتولى منصب قاضي قضاة المذهب المالكي في مصر، واتصل بكثير من العلماء والمؤرخين المعاصرين له في مصر والشام. وقد أدت اتصالاته بعلماء مصر والشام ومؤرخيهما إلى تكوين مدرسة كبيرة للدراسات التاريخية في مصر، نبغ فيها العديد من المؤرخين المشهود لهم بالثقة والأمانة، والمنهجية الصحيحة.

المقريزي والخطط

كان أول تلاميذ تلك المدرسة الخلدونية أحمد بن علي المقريزي، المتوفى سنة (٨٤٥هـ/١٤٤٢م)، والذي كتب كتابًا ضخمًا عن تاريخ مدينة القاهرة سماه (المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار)، وهو كتاب اعتنى فيه المقريزي بدراسة الخطط، وكتب في أول هذا الكتاب مقدمة جغرافية تاريخية، كما أنه تناول المدن والآثار المصرية، وعني عناية خاصة بخطط الفسطاط والقاهرة. ثم كتب المقريزي سلسلة من الكتب التاريخية تقصى فيها تاريخ مصر منذ فجر الإسلام، فكتب كتابًا سماه (عقد جواهر الأسفاط من أخبار مدينة الفسطاط)، وهو تاريخ لمصر في عصر الولاة. بعد ذلك كتب كتابًا عن تاريخ الدولة الفاطمية في مصر سماه (اتعاظ الحنفا بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفا)، أما كتابه عن تاريخ الأيوبيين والمماليك فقد سماه (كتاب السلوك لمعرفة دول الملوك).

غير أن أهمية كتابات المقريزي التاريخية تصل ذروتها فيما قام به من دراسات في التاريخ الاقتصادي مما جعله بحق أشهر مؤرخ في هذا المضمار، فكتب المقريزي كتاب (الأوزان والأكيال الشرعية)، وكتاب (إغاثة الأمة بكشف الغمة)، وهو الكتاب الذي تناول فيه المقريزي تاريخ المجاعات والأوبئة التي نزلت بمصر منذ أقدم العصور حتى سنة ١٤٠٥م. وقد أعطى المقريزي سببًا مهمًا من أسباب هذه المجاعات والطواعين والغلاء الفاحش والمعاناة الاقتصادية التي عانى منها الشعب المصري، وهو: "سوء تدبير الزعماء والحكام وغفلتهم عن النظر في مصالح العباد"، وهذا في رأينا منهج جديد، وتفسير اقتصادي للتاريخ تعلمه المقريزي من أستاذه ابن خلدون الذي اتصل به وكانت بينهما صداقة حميمة.

بعض مؤرخي هذا العصر

وشاهد ذلك العصر أيضًا المؤرخ أحمد بن علي المعروف لنا باسم ابن حجر العسقلاني، المتوفى سنة (٨٥٢ هـ/ ١٤٤٨م)، صاحب كتاب (أنباء الغمر في أبناء العمر)، الذي يعتبر أهم المراجع الأصلية لعصره، لما احتواه من معلومات مهمة لحوادث الدولة وسياستها العامة. وكذلك عاش في ذلك العصر المؤرخ محمود بن أحمد العيني، المتوفى سنة (٨٥٥ هـ/ ١٤٥١م)، صاحب كتاب (عقد الجمان في تاريخ أهل الزمان)، وهو من أعظم الكتب الذي كتبها العيني. وفي القرن الخامس عشر أيضًا عاش المؤرخ أبو المحاسن يوسف بن تغري بردي، المتوفى سنة (٨٧٤ هـ/ ١٤٧٠م)، صاحب كتاب (النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة)، ويجمع الباحثون على أن هذا الكتاب من أحسن مصادر تاريخ مصر في العصور الوسيطة بوجه عام.[١٠]

دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية
ISSN: 2090 – 0449

ولأبي المحاسن كتاب آخر عنوانه: (حوادث الدهور في مدى الأيام والشهور)، وهو ذيل لكتاب (السلوك لمعرفة دول الملوك)، لأستاذة المقريزي، ورتبه أبو المحاسن على السنين والشهور والأيام كترتيب كتاب السلوك، وبدأ به من حيث انتهى المقريزي، غير أن أبا المحاسن خالف شيخه المقريزي، فأطال في كل من الحوادث وتراجم الوفيات. وتتلمذ ابن الصيرفي، المتوفى سنة ٩٠٠ هـ على يد ابن حجر العسقلاني، وكتب ابن الصيرفي كتاب (نزهة النفوس والأبدان في تواريخ الزمان)، وافتتحه بسلطنة السلطان المملوكي برقوق سنة ١٣٨١م، واختتمه سنة ١٤٤٦م.

ولابن الصيرفي كتاب آخر عنوانه: (إنباء البصر بأبناء العصر)، والذي لم يصلنا إلينا منه سوى الجزء التاسع الذي تفضل بنشره أستاذنا الدكتور حسن حبشي، في القاهرة سنة ١٩٧٠م. أما أبو الخير محمد بن عبد الرحمن السخاوي، المتوفى سنة (٩٠١ هـ/ ١٤٩٧م)، صاحب كتاب (التبر المسبوك في ذيل السلوك)، والذي طبع في القاهرة لأول مرة سنة ١٨٩٦م، وهو تكملة لتاريخ المقريزي المسمى (السلوك لمعرفة دول الملوك).[١١] وللسخاوي كتاب (الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ)، وهو في قواعد الجرح والتعديل عند المؤرخين، ويحتوي الكتاب على صفحات كثيرة ومهمة يجب الالتفات إليها في تأريخ التاريخ، وفضله بين العلوم اللازمة للمشتغلين بالحكم ومصائر الدول.

وإلى ذلك العصر ينتمي أيضًا المؤرخ محمد بن أحمد بن إياس، المتوفى سنة (٩٣٠ هـ/١٥٢٤م)، وقد صنف ابن إياس كتابًا قيمًا في التاريخ عنوانه (بدائع الزهور في وقائع الدهور)، وهو كتاب يبحث في تاريخ مصر منذ أقدم العصور إلى أوائل العصر العثماني. ولابن إياس أيضًا كتاب عنوانه: (نشق الأزهار في عجائب الأقطار)، وهو كتاب في الفلك والهيئة وتركيب الكون وآثار مصر الفرعونية وملوكها، إلا أن كتاب (بدائع الزهور)، يعتبر المرجع الرئيسي لحوادث فتح العثمانيين لمصر، وفي هذا الكتاب لم يقتنع ابن إياس بمجرد سرد الحوادث والوقائع والوفيات، بل كان بين الحادثة والأخرى يشرح ويعقب ويفلسف مع شيء من القسوة في الحكم والجرأة في التقدير.[١٢]

وقبل أن نختتم نحب أن نقول إنه: في أيامنا الحاضرة اتجاه روائي وقصصي يحاول الاستفادة من التراث التاريخي بعمل إسقاطات على عصرنا الراهن بكل قضاياه وأزماته ومشاكله، وبالذات تراث العصر المملوكي، وبالطبع لا ضرر ولا ضرار في ذلك، ولكن نجد أن أصحاب هذا الاتجاه يقعون في منزلق خطير لا يصح ولا يليق بأهل الإبداع والكلمة البناءة، فهم يقومون بنقل صفحات كاملة من كتب التراث التاريخي دون أدنى إشارة إلى مصدر هذه الصفحات، ولعل أكثر الكتب التراثية التي أخذ منها كتاب (بدائع الزهور في وقائع الدهور) لابن إياس، فقد رأينا أن بعض الكتاب ينقل من هذا الكتاب في فصل واحد من روايته أكثر من تسع صفحات كاملة نقلاً حرفيًا، دون أن يكلف نفسه مئونة أن يكتب هامشًا واحدًا يقول لنا فيه أن هذا الكلام الذي أورده هو كلام ابن إياس، أو المقريزي، أو ابن تغري بردي، أو حتى السيوطي، فمن حق الناس أن يعرفوا ويفهموا، ومن حق من نأخذ منهم أن نعطيهم حقهم، ولا يقلل ذلك من شأن المبدع أو الكاتب.

ولنعلم جميعًا أن التراث ملك لنا جميعًا، ومن حقنا أن نوظفه كما نشاء، ونأخذ منه كما نشاء، من أجل إفادة القارئ فكريًا ومعنويًا، ولكن علينا من منطلق الأمانة مع النفس ومع العلم أن نذكر مصدر الكلام الذي أخذناه أو نقلناه من صفحات التاريخ.

خاتمَةُ

كانت هذه كتابات بعض مشاهير مؤرخي القرن الخامس عشر الميلادي، والملاحظ لنا أن كلا منهم كان يفتتح كتابه بعد البسملة، والحمد لله، والصلوات والطيبات، بذكر بدء الخليقة، ويعقبه بقصص الأنبياء والمرسلين (سلام الله عليهم أجمعين)، ثم يأخذ في شرح فضائل مصر وما امتازت به من الصفات على سائر البلدان، وينتقل بعد ذلك إلى تاريخ مصر منذ الفتح الإسلامي فيكون مختصرًا أولاً، ثم أقل اختصارًا، وهكذا إلى أن يصبح الكتاب سجلاً يوميًا لما يقع بمصر وولاياتها وحاراتها من الحوادث الكبرى والصغرى في عصر المؤلف.

وقد يتخلل هذا السجل اليومي شيء عن أسعار المحاصيل الزراعية أو السلع الغذائية، أو فيضان النيل، أو تفصيلات جدل أدبي، أو أدوار محنة فقهية، أو تعديل في نظم الحكم والجيش، أو نص رسالة أرسلها ملك من ملوك البلاد المجاورة ورد السلطان عليها، وذلك فضلاً عن الوفيات والتراجم التي تطول أو تقصر نظرًا لعوامل كثيرة. وهكذا؛ وصلت الكتابة التاريخية في مصر أواخر عصر سلاطين المماليك إلى درجة كبيرة من النضج والتقدم، ومهما قيل في قصور طريقة مؤرخي تلك الفترة من الناحية العلمية أو المنهجية، فحسبهم أنهم خلفوا للمؤرخ الحديث ثروة تاريخية طائلة ونفيسة، مازلنا حتى يومنا هذا في حاجة ماسة إلى تحقيقها ونشرها وإخراجها بشكل علمي منهجي سليم من بطون المخطوطات إلى عالم الكتب المطبوعة حتى يستفيد منها القراء والأجيال القادمة.

الهَوامِش:

(١) علي أدهم، **بعض مؤرخي الإسلام**، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٣، ص ١٤.

(٢) أحمد رمضان أحمد، **تطور علم التاريخ الإسلامي حتى نهاية العصور الوسطى**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٧، ص ٧٤.

(٣) محمد أحمد أنيس، **مدرسة التاريخ المصري في العصر العثماني**، معهد الدراسات العربية، القاهرة، ١٩٦٢، ص ٩٩.

(٤) هرتشو، **علم التاريخ**، ترجمة وتعليق/ عبد الحميد العبادي، القاهرة، ١٩٣٧، المقدمة التي كتبها المترجم.

(٥) محمد عبد الفتاح عنيان وآخرون، **الدولة العربية الإسلامية وحضارتها**، وزارة التربية والتعليم المصرية، القاهرة، ١٩٨٠، ص ٢٥٦.

(٦) سيد أحمد علي الناصري وحسين محمد ربيع، **علم التاريخ**، كلية الآداب، جامعة القاهرة، ١٩٧٧، ص ٢٤.

(٧) سعيد عبد الفتاح عاشور، **المدنية الإسلامية وأثرها في الحضارة الأوربية**، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٢، ص ٧١.

(٨) يسري عبد الغني عبد الله، **المدنية العربية الإسلامية: نظرات في الأصول والتطور**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٧، ص ٨٧ . ٨٨.

(٩) عبد الرحمن بن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، تحقيق/ علي عبد الواحد وافي، دار الشعب، القاهرة، ١٩٧٩، ص ١٠ ــ ١٤، وكذلك: مصطفى يسري عبد الغني، **ابن خلدون مصنفًا للعلوم والمعارف**، جامعة النجاح، غزة، فلسطين، ٢٠١٢، ص ٧ . ٩.

(١٠) يسري عبد الغني عبد الله، **ابن تغري بردي، مؤرخ يكتب عن نجوم مصر الزاهرة**، القاهرة، ٢٠٠٤، ص ٣٣.

(١١) يسري عبد الغني عبد الله، **معجم المؤرخين المسلمين حتى القرن الثاني عشر الهجري**، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩١، ص ٨٨.

(١٢) يسري عبد الغني عبد الله، **مؤرخون مصريون من عصر الموسوعات**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٠، ص ١٢٧.

دورية إلكترونية .مُحكَّمة .ربع سنوية
ISSN: 2090 – 0449

بين الأدب والتاريخ



السَّجون وشؤونها
نماذج من أدب الشعراء وأخبارهم في العصر الأموي



أ.د. حسن محمد الرّبابعة
أستاذ الأدب العباسي
قسم اللغة العربية
جامعة مؤتة – المملكة الأردنية الهاشمية

الاستشهاد المرجعي بالدراسة:
حسن محمد الربابعة، السَّجون وشؤونها: نماذج من أدب الشعراء وأخبارهم في العصر الأموي.- دورية كان التاريخية.- العدد التاسع عشر؛ مارس ٢٠١٣. ص ١١٨ – ١٣٥.

www.kanhistorique.org ISSN: 2090 - 0449
كان التاريخية: رقمية الموطن .. عربية الهوية .. عالمية الأداء

مُلَخَّصٌ
تهدف الدراسة لإبراز أهم السجون، وأشهر اللصوص الصعاليك، مجدولة كما في أشعارهم وأخبارهم، في العصر الأموي. ولعل من أبرز النتائج، هي أنَّ بعض الحكام الأمويين، قابلوا اللصوص الصعاليك، واستجوبوهم بأنفسهم، وعالجوا مشاكلهم؛ المالية والنفسية، فحثُّوهم على الجهاد فلبوا، وعلى بناء المساجد فأطاعوا، ورفعوا الحدَّ عنهم؛ لما استجاروا بهم، وعفوا عمن شفعت لهم القبائل، على أن يؤدوا الحقوق لأصحابها، فحسُنتْ سير بعضهم، ورشدوا بعد أن ضلوا وأضلوا، وأقاموا الحدَّ على بعضهم، حسب الشريعة الإسلامية.

مُقَدِّمَةٌ
تهدف المقدمة إلى أن تعرض للسجن لغة، وشرعًا، واصطلاحًا، من جهة، كما تعرض مجملاً عن تاريخ السجون عبر التاريخ إلى نهاية العصر الأموي من جهة أخرى، ليطلع المتلقي على مفهوم السجون، ومعاملة المساجين فيها عبر القرون، ثم يقارن بينها وبين مفهوم الإسلام للسجن ومعاملات المسلمين للسجناء إلى عهد بني أمية.

أمَّا السِّجنُ لغة فالحبْسِ، والسَّجنُ بالفتح المصدر سجنه يسجنه بمعنى يحبسُهُ، والجمع سَجْنى وسجناء، ومساجين، والسجينُ للمذكر والمؤنث، لأنه على وزن فعيل، والسِّجينُ بمعنى السَّجَّان،[١] والسجنُ شرعًا مرادفٌ للحصر لقوله تعالى {وَجَعَلْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ حَصِيرًا}.[٢] أمَّا السِّجنُ اصطلاحًا فهو حبسٌ شرعيٌّ، ليس في مكان ضيق، وإنمَّا هو تعويقُ الشخص ومنعُه من التصُّرف بنفسه حيث يشاء سواء كان في بيت أو في مسجد أو كان بتوكيل نفس الخصم أو وكيله عليه وملازمته له.[٣] وقد ورد السجنُ ومشتقاتهُ في القرآن الكريم عشر مرات، تسع منه في سورة يوسف، ومرة في سورة الشعراء يهدّدُ فيها فرعونُ النبيَّ موسى عليه الصلاة والسلام بالسجن، إذا اتخذ إلها غير فرعون، { لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُونِينَ}[٤] ممَّا يعني أنَّ السجنَ تلويحٌ بعقوبة لمخالفته عقائديًا، أمَّا السِّجنُ فبرز تسعَ مرات في سورة يوسف عليه الصلاة والسلام،[٥] منها قوله تعالى { ثُمَّ بَدَا لَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا رَأَوُا الآيَاتِ لَيَسْجُنُنَّهُ حَتَّى حِينٍ}[٦] يعنى توقيفهُ في السجن، ريثما يقاضى، ومنها تهديدُ امرأة العزيز بسجنهِ، أو عذابٍ أليم، فقدَّمت سجنَه على العذاب لأثره النفسي عليه كما في قول الله تعالى على لسانها في السرد القرآني {وَاسْتَبَقَا الْبَابَ وَقَدَّتْ قَمِيصه مِنْ دُبُرٍ وَأَلْفَيَا سَيِّدهَا لَدَى الْبَاب قَالَتْ مَا جَزَاء مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِك سُوءًا إلا أَنْ يُسْجَن أَوْ عَذَاب أَلِيم}[٧]

وهدَّدتِ امرأةُ عزيز مصر بسجنه، إن ظلَّ مستعصمًا؛ لا يطيعُها في ما تأمره به، بعد أن عرضتْه لعاذلاتها من النساء اللائي، شُغفن به، و أكبرنهُ لجماله {وَلَئِن لَّمْ يَفْعَلْ مَا آمُرُهُ لَيُسْجَنَنَّ وَلَيَكُوناً مِّنَ الصَّاغِرِين}[٨]، ويفضِّل يوسفُ عليه السلام السِّجنَ، على أن يبقى معرّضًا لفتنته النساء، فيسألُ ربَّه - عزَّ وجلَّ- بقوله {رَبِّ

السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ}[٩] ويدخلُ السجنَ معه فتيان، ويريان حُلمين يفسِّرُهما لهما، وهو في السجن { وَدَخَلَ مَعَهُ السِّجْنَ فَتَيَانِ قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا}[١٠]، ويمثِّلُ النبيُّ يوسف عليه الصلاة السلام دورَ الداعية إلى توحيد الله في سجنه، بأدب نبوي جمٍّ، لمَّا علم حاجة الرائيَيْن لتفسير حلمهما، فيدعوهما بأسلوب الداعية المتسائل، المحرِّكِ لعقلهما وعاطفتهما معًا، بدلاً من أن يفرض بأسلوب الواعظ الزاجر بهما، وقد وثقا به فسألاه عن تعبيره لرؤياهما، وقد رأياه صالحًا وأحسنا الظن فيه { يَا صَاحِبَيِ السِّجْنِ أَأَرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ}[١١] ويعبِّرُ لهما رؤياهما { يَا صَاحِبَيِ السِّجْنِ أَمَّا أَحَدُكُمَا فَيَسْقِي رَبَّهُ خَمْرًا وَأَمَّا الْآخَرُ فَيُصْلَبُ فَتَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْ رَأْسِهِ قُضِيَ الْأَمْرُ الَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ}.[١٢]

ويعلِّقُ النبيُّ يوسفُ أمله على ساقي الخمر، وهو الذي فهمه ناجيا منهما، ليذكرَهُ عند العزيز، ليخرجَهُ من السجن، فنسى الساقي وعدَهُ، فقضي سيِّدُنا يوسفُ بضع سنين في سجنه، لانَّ الأمرَ بيد الله وحده، لا بيد غيره من خلقه، وهو درسٌ تهذيبي من الله إلى خلقه، وإن كان نبيًا { فَأَنْسَاهُ الشَّيْطَانُ ذِكْرَ رَبِّهِ فَلَبِثَ فِي السِّجْنِ بِضْعَ سِنِينَ}[١٣] وبتداعي المعاني يرى الملك رؤيا، ويسألُ عن تعبيرها ، بعد أن تضاعفت التأويلات، فتذكرُ الساقي يوسفَ، فهرعُ إليه مستعبرًا إياها، ويفسِّرُها يوسف له من جانب اقتصادي، ويومئ بادخار الحبوب المجنيَّة من غلال السنوات السبع، لتكونَ مدَّخرًا لسبع من العجاف تليها، ويعيِّنهُ الملكُ على خزائن الملك وزيرًا، ويتمكَّنُ عليه السلام في مصر، فيحمِدُ الله تعالى إذ أخرجه من السجن، وجاء بأهله من البدو، كما في قوله تعالى على لسانه عليه السلام{ وَقَدْ أَحْسَنَ بِي إِذْ أَخْرَجَنِي مِنَ السِّجْنِ وَجَاءَ بِكُمْ مِنَ الْبَدْوِ}[١٤]، فيفهم من بعض ما سبق من دلالات الآيات الكريمة، أن الحبس يعني تعويقَ الشخص ومنعَهُ من التصرُّف بنفسه، سواء أكان ذلك في بيت أم في مسجد أم غيرهما.

كما يعرفه ابن قيِّم الجوزية[١٥] وحجَّةُ ابن القيّم أنَّ الحبس بهذا المعنى كان في عهد الرسول الكريم ﷺ، وفي عهد الصِّدِّيق أيضًا، فلم يكن هناك محبس مُعدٌّ لحبس الخصوم، بل كان يُحبَسُ المتَّهمُ بمكان ما، ويقامُ عليه حارسٌ، ليمنعَهُ من الفرار، ولا يُجاز للمتهم الذهاب إلى أي مكان إلا برخصة، خشيةَ أن يفلتَ من العقاب وكانت هذه العملية تسمى "الترسيم" فإذا توافرت البيِّنةُ ضدَّ المتَّهم، ونُظر في أمرِهِ نُفِذَتِ العقوبةُ به فورًا، كما كان في حالتي الجلد والقطع،[١٦] وفي عهد عمر الفاروق "رضي الله عنه" اشترى دارًا لـ"صفوان بن أمية[١٧] بأربعة آلاف درهم، وجعلها حبسًا أو دارًا للتوقيف، فإذا جرت المحاكمةُ، نال المتَّهمُ ما يستحقُّهُ من العقوبة، أو الإفراج عنه، أمَّا عليُّ بن أبي طالب "رضي الله عنه"، فاتخذ سجنين، سمَّى احدهما "نافعًا" والثاني "مخيّسا"،[١٨] وهو أول مَن بنى سجنًا في الإسلام،[١٩] وفيهما طبِّقتِ الشريعة الإسلامية، وأبيح الحبس حتى الموت، أو التوبة أو الإقلاع عن ارتكاب الفعل من جديد.[٢٠]

أمَّا السجن للنساء، فكان عقوبة حقيقية، وليس مجرد توقيف فحسب، فكانت عقوبة الزنا مثلاً تتمثل في إمساك النساء في البيوت حتى الموت، حتى نسخ هذا بالحكم بالأذى والعقاب البدني والرَّجم، بدليل قول ابن كثير "كان الحكم في ابتداء الإسلام أن المرأة إذا زنت وثبتَ زناها بالبيِّنة العادلة، حبستْ في بيت، فلا يمكن لها الخروج إلى أن تموت لقوله تعالى {وَاللاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلا}[٢١]، إلى أن نُسخت بآية الجلد والرجم في ما بعد {الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ}.[٢٢]

وفي العصور الوسطى أقام رجال الدين والبابوات في الغرب دواء للمجرمين لمعاقبتهم؛ في فرنسا وايطاليا وبلجيكا، ثم نقلت الفكرة إلى بريطانيا في عصور متأخرة. وبتفصيل أبين، فإنَّ السجن عُرف قديمًا في مصر وعند الآراميين، والكلدانيين، والسومريين، والآشوريين، والإغريق، والرومان، وعند الصينيين، والهنود، وفي جنوب غرب إفريقيا على ما أدرجه موجزًا الدكتور محمد عبد الله الجريوي،[٢٣] وقد عرض الباحث إلى سجن المذنب في بيت من الحجر، واحتجَّ بسجن يوسف النبي عليه السلام، وقرنت الإهانة فيه بالعقوبة، ويقال إنَّ سجن يوسف ما يزال موجودًا حتى اليوم تحت الأرض في مكان مظلم، وقد لبث فيه بضع سنين كما هو في النص القرآني المارّ ذكرُه، وكان يشهَّرُ بالسَّجين، ويقيَّدُ ويُطافُ به في المدينة، شأنُ النبي يوسف عليه السلام، الذي طيف به على حمار ثمَّ زُجَّ به إلى السجن.[٢٤]

وكذلك هدَّد فرعونُ موسى النبيَّ بالسجن،[٢٥] إذا اتخذ موسى غير فرعون إلهًا، {قالَ لَئِنِ اتَّخَذْتَ إِلَهاً غَيْرِي لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُونِينَ}،[٢٦] وكانت العقوبة للغرباء في عهد فرعون ذبحَ الرجال، واستحياء النساء بدليل قوله تعالى يمنُّ على بني إسرائيل {وَإِذْ نَجَّيْنَاكُم مِّنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوَءَ الْعَذَابِ يُذَبِّحُونَ أَبْنَاءكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءكُمْ وَفِي ذَلِكُم بَلاءٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَظِيمٌ}،[٢٧] فكان الذَّبحُ من صنوف العذاب الذي يشملُ النساءَ أيضًا،[٢٨] والذبحُ يقدَّمُ على السِّجن لا محالة، فالسِّجنُ . وإن كان نوعًا من العذاب أهونُ من الذبح. أمَّا الآراميون الذين اتخذوا من دمشق عاصمة لهم، فانَّ قائدهم ابونفلث فلاسر لمَّا فتح بابل شغَّل الأسرى في بنائها، واحتجز بعضَهم في كهوف وأودية قرب الجبال، أمَّا سرجون فقد حاصر فلسطين، ونفى عشر قبائل ممن وفدت عليها من الغرباء، إلى أماكن متفرقة عن بابل، وحبسهم في أماكن قرب الجبال، وسخَّرهم في أعماله،[٢٩] والأسرى عند الكلدانيين بقيادة نبوخذ نصر"بختنصر" سخَّرهم لخدمته وخدمة جيشه في سنة ٦٠٦ ق.م، وكان لكورش الكلداني أسرى، ينقلهم معه من مكان لآخر، وكان يحبسُهم لخدمة جيشه.[٣٠]

ISSN: 2090 – 0449

وفي عهد السومريين الذين اتخذوا من "أور" عاصمتهم، أبرزت لوحتهم المرقومة بتسع وعشرين جرائم قتل وتعذيب، وأماكن حجزهم مقيدين، ومكبلين في العراء بالقيود.[٣١] أمَّا السِّجنُ عند الآشوريين الذين اتخذوا من" آشور" عاصمة لهم في القرن الثاني عشر قبل الميلاد، ودولتهم قامت على أنقاض بابل، فكان فيها سجون مبنية من الحجر.[٣٢] أما الإغريق فكانوا يعذبون الأسرى بالكرة النحاسية، الكروية الشكل ذات الباب الواحد في جانبها ولها فتحات للأنف والفم، تشعل النار تحتها ويقذف بها السجناء، كما يصفها في كتاباته كل من فلافيوس، واريستوفان، وبلوتارك.[٣٣] أما الرُّومان فسجونُهم كانت قربَ مدرَّجاتهم، وفي أسفلِها كانوا يمارسون تعذيبَ الأسرى،[٣٤] أما "نيرون" الطاغية (٥٤. ٦٨م) فأحرق السجونَ بمن فيها فصار مثلاً.[٣٥] وأمَّا الصينيون فكانوا يضيِّقون على المساجين ويجلدونهم، ويعذبونهم بشتى أنواع التعذيب،[٣٦] أمَّا الهنود فكانوا يحكمون على السجناء بالتعذيب، أو الإعدام بسحق جماجمهم، بأقدام الفيلة، والصَّلبِ ونزعِ أحشاء السجين بالسيف، لتأكله السباع، أو يُلقى في الأنهار لتأكلَهُ الأسماك، أو يلقى في بئر فيها ماء، لمنعه من النوم، أو كانوا ينتزعون اللحم من جسده وهـو حي،[٣٧] أمَّا العقاب في جنوب غرب أفريقيا، فكان زعيمهم يأمر بأكل لحم السجين، وأكل أكباد الرجال السود، وأكباد البيض الانجليز، إذ يُنزع ثوبُه ويُشوى حيًّا.[٣٨]

أمَّا السِّجنُ عند العرب، فورد في جاهليتهم وبعد الإسلام، ففي الجاهلية ذُكرَ سجنٌ للنعمان بن المنذر في العراق، وذُكر بأنَّ عدي بن زيد أودع فيه، وذكر عذابه فيه، إذ لُفَّ جسده بالقيود، بعد أن كاد له خصمه لدى النعمان، وأثقلَ بعشرين قيدًا، وعندما زارتْهُ ابنتُهُ الصغيرة، وأرادت تقبيله، شعرت بالقيود تطوِّقُ عنقه، فتأثرت فهزَّت مشاعرَه فقال:[٣٩]

ولقد ساءني زيارةُ ذي قُربى حبيبٌ لودِّنا مشتاقُ
ساءَها ما بنا تبينُ في الأيدي وأشناقها إلى الأعناقِ

وكان في الكوفة سجن يسمى الصِّنين حبس به النعمانُ بنُ المنذر، عدي بن زيد الشاعر، ووثقه في حديد القسطاس، الذي هو اعدلُ الموازين وأثقلُها، كـان مغلـول اليـدين في ثيـاب مرقعـة كمـا في شعره:[٤٠]

ابلغا عامرا وابلغ أخاه أنني موثَّقٌ شديدٌ وثاقي
في حديدِ القِسطاسِ يرقبُني الحارسُ، والمرءُ كلَّ شيءٍ يُلاقي
في حديدٍ مضاعفٍ وغلولٍ وثيابٍ منضَّحاتٍ خلاقِ

وثمة سجنٌ في البحرين، حيث أمر عمرو بن هند[٤١] عاملَهُ على البحرين أن يسجن الشاعر طرفة بن العبد، بعد أن هجاه ثم قتل فيه[٤٢] وسجن في حصن المشقَّر الذي يقع بين نجران والبحرين، ويقال أنه من بناء سيِّدنا سليمان عليه السلام، وقد سجن كسرى فيه فرسانًا من بني تميم، وقتل أكثرهم فيه.[٤٣]

ومن الحبس في الجاهلية الحبس في البيوت، إذ كان يقيَّدُ الأسير ويُحرَسُ بالتناوب منعًا من هروبه، نحو حبس معبد بن زرارة الدَّارمي الفارس، حيث حبس في عهد النعمان ببيتُ في الطائف وقتل فيه،[٤٤] ومثله عبد بن يغوث المنقري الشاعر الأسير الذي سخرت منه عجوز عبشمية وهو محبوس في دارها، ثم أُرسل منها إلى السجن يرسفُ في قيوده فقال:[٤٥]

ألا لا تلوماني كفى اللوم ما بيا فما لكما في اللوم خير ولا ليا
وتضحك مني شيخةٌ عبشميةٌ كأنْ لم تر قبلي أسيرًا يمانيا

وربط لسانه بسير عريض لمنعه من هجاء آسريه بدليل قوله يرجوهم أن يطلقوا لسانه:[٤٦]

أقول وقد شدوا لساني بنسعةٍ أمعشرَ تيم أطلقوا في لسانيا

أمَّا السجون في الإسلام فمتنوِّعةٌ، إذ كان القصدُ منه في عهد النبي ﷺ بعد هجرته، وفي عهد الصِّدِّيق أيضًا، أن يعوق الخصوم بأي نوع من أنواع الإعاقة، فكان الجناة يحبسون في الدور وأحيانًا بالرَّبط، أو يؤمر الغريمُ بملازمة غريمه في المسجد، أو في غيره ، فكان الرسول ﷺ أوَّلَ مَن بدأ بعقوبة السجن في الإسلام، وكان السجن ذا طابع فردي تنفذ فيه العقوبة في عهد الرسول ﷺ والصديق من بعده، وكانت تشرف عليه سلطة ولاة الأمور، و كان يحدَّدُ مكانُ السجن ومدتُه، شأنُ ما فعله الرسول ﷺ ببني قريظة، عندما نزلوا على حكم سعد بن معاذ "رضي الله عنه"، إذ حبسهم الرسول الكريم ﷺ، لخيانتهم المسلمين ومعاضدتهم المشركين يوم غزوة الأحزاب، التي ابتغى الأحزاب منها استئصالَ شأفةِ المسلمين، حبسهم بالمدينة في دار كيسة بنت الحارث من بني عبد شمس،[٤٧] أو قيل رملة بنت الحارث، من بني عبد النجار، ثم ضُربت أعناقُهم في خندق من خنادق المدينة جزاء وفاقًا،[٤٨] وفي عهده ﷺ كان السجن أنواعًا منها: الربط والترسم والملازمة، وبرز سجن النساء منفصلات عن الرجال.

أما السِّجنُ بالرَّبط، فقد ثبت ربطُ ثمامة بن أثال الحنفي[٤٩] بسارية من سواري المسجد النبوي، ليومين ثم أطلقه الرسول ﷺ فاسلم، مما يدلُّ على جواز التعويق والسجن بالرَّبط.[٥٠] وأمَّا السجن بالترسيم "بإقامة حافظ" عليه يحرسُهُ لئلا يهربَ، كما حدث بشان أسير كان في بيت عائشة "رضي الله عنها"، جاء به إليها الرسول ﷺ، فهرب منها لأنها تلهَّت عنه بحديث نسوة جئن إليها، فأرسل الرسول ﷺ في أثره العيون والأرصاد، فعثروا عليه.[٥١] أمَّا السجن بالملازمة فيعني ملازمة الغريم لغريمه، على ما رواه البخاري عن كعب بن مالك "رضي الله عنه" بأنه كان له على عبد الله بن أبي حدود الأسلمي دين، فلقيه، فلزمه؛ فتكلما، وارتفعت أصواتهما، فمرَّ بهما الرسول ﷺ فقال: "يا كعبُ، وأشار بيده كأنه يقول "النصف" فأخذ نصفَ ما عليه وترك له نصفا."[٥٢] أمَّا سجن النساء، فكان يتمُّ بحظيرة عند باب مسجده ﷺ شأن ما حدث مع ابنة حاتم الطائي التي حُبستْ في حظيرة بباب المسجد لمدة يومين، ثمَّ اعتقها بعد أن ضمن لها الرفقة الثقة في رحلتها إلى أبيها حاتم

دورية الكترونية .مُحكّمة .ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449

الفارِّ من الله ورسوله إلى بلاد الشام،[٥٣] ولعلَّ لعدم اتخاذ الرسول ﷺ سجنًا في عهده حكمة إلهية، تلك أنَّ جميع ما يصدر عنه يعدُّ تشريعًا، ولو اتخذ العقوبة سجنًا، لكانت سنة على أمته، في كل قضية، كما يفهم أيضًا، أنَّ عقوبة السجن ليست أساسية، ينضاف إلى ما ذكر أنها ليست لها أهمية كبرى في العقاب، أما رحمته فتجلت في تفريقه أسرى بدر بين أصحابه قائلاً: "استوصوا بالأسارى خيرًا".[٥٤]

أمَّا أبرز السجون في العصر الأموي الممتد خلال الفترة من (٤١ . ١٣٢هـ)،[٥٥] فكان سجن ساباط أحد سجون الأكاسرة في المدائن،[٥٦] إذ سجن به المختارَ الثقفي مع عمه،[٥٧] وأفاد معاوية بن أبي سفيان من سجن المخيِّس الذي بناه الراشد علي بن أبي طالب "رضي الله عنه"، وقد اتخذت السجون مثارًا لإرعاب اللصوص أو المتمردين على السلطة الحاكمة، شأن الوليد بن يزيد[٥٨] الذي قبض على محمد ابن هشام[٥٩] والي مكة، وسجنه في المخيِّس إلى أن مات فيه.[٦٠] وفي سجن المخيِّس سُجنَ الشاعر الفرزدق المعروف، إذ حبسه خالد القسري في مطمورة تحت الأرض فاستعان بغير واحد لإخراجه من السجن المخيِّس بدليل قوله:[٦١]

فهل يخرجنِّي منذرٌ من مخيِّسٍ وعذرٌ به لي صوتُهُ يتكلَّمُ

ويخاطبُ الفرزدقُ أسد بن عبد الله الأسدي، أخا خالد الذي سجنه، ويطلب منه أن يتداركه من سجن قعره ثمانون باعًا، عميق لا يستطيع أحد أن يخرج منه فيقول:[٦٢]

تداركني من هوَّةٍ كان قعرُها ثمانين باعا للطويل العشنَّق[٦٣]
إذا ما ترامتْ بامرئ مُشرقاتُها إلى قعرِها لم يدرِ من أينَ يرتقي

ويبيِّنُ الفرزدقُ معاناتِهِ من تنكيل السجن، وقد قُيِّد بثلاثين كبلاً:[٦٤]

كأنِّي حروري له فوق كعبِهِ ثلاثون قيدا من قروص مناكد

وثمة سجنٌ آخر هو سجن لعلع الذي بناه الحجَّاج، كان ذا مساحة كبيرة، إذ كان يمتدُّ من آخر السَّواد إلى البرِّ، فيما بين البصرة والكوفة،[٦٥] وسجن آخر بناه الحجاج يسمَّى "الدِّيماس" لظلمته في مدينة واسط[٦٦] التي بناها الحجاج بين البصرة والكوفة، وقد سَجنَ فيه إبراهيم التميمي، الذي وصف حاله قائلاً: "إنَّ فيه مكانًا يأكلون وفيه يتغوَّطون، وفيه يصلون"[٦٧] وقد وصفه جحدرُ اللصُّ وقد حبس فيه:[٦٨]

إنَّ الليالي نجتْ بي فهي محسنة لا شك فيه من الدِّيماس والأسد
وأطلقتني من الأصفاد مخرجة من هول سجن شديد الباس ذي رصد
كأنَّ ساكنَهُ حيًّا حشاشتُهُ ميتٌ تردّدُ فيه الُسمُّ في الجسد

فبيَّن الشاعرُ معاناة السجين فيه، لما عليه من أصفاد وحرس شديد، وظلمة الدِّيماس وتعرضه للأسد، وقد قتل الأسد مقابل فك أسره، وهكذا انتهى فكاكه منه.

وأبرز الشعر الأموي سجن دوَّار، في اليمامة، الذي كان يضمُّ في أفنائه شتيتَ السُّجناء، فيتعرَّفُ السجينُ بمن لا يعرفه من ذي قبل، خوفٌ يلازمُ السُّجنى دائمًا، وينكِّلُ بهم، وهو مضطربون نفسيًا، لأنهم لم يكونوا يعرفون ماذا سيوقع عليهم من عقوبات، والزيارة عنهم ممنوعة فماذا يفعلون؟ وإهانتهم فيه متعددة، تكال لهم على ما يقوله جحدر اللص في قصيدة طويلة منها:[٦٩]

كانت منازلُنا التي كنا بها شتّى وألّف بيننا دوَّارُ
سجنٌ يلاقي أهلُه من خوفِهِ أزلاً ويُمنَعُ منهمُ الزّوارُ

وثمة سجن بـ "واسط " حبس الحجَّاج به، عددًا منهم محمد بن قاسم الثقفي، فاتح السند من قبل، فوصف محمد حال الأسير، مكبَّلا بالقيود في واسط من جهة، وبها كان يُغَلُّ ويعذَّبُ، ومن أخرى، يعرض جزءًا من سيرته الحربية، وقد كان يُرعبُ فتية من فارس في فتوحاته، وكم قتل من أقرانه فيقول:[٧٠]

فلئن ثويتُ بواسط وبأرضِها رهنَ الحديدِ مكبَّلا مغلولا
فلربَّ فتيةِ فارسٍ قد رعتها ولربَّ قرنٍ قد تركْتُ قتيلا

وقد رثاه حمزة بن بيض الحنفي،[٧١] ذكر سماحته وكرمه وأدرج جزءًا من سيرته الحربية التي بلغت سبع عشرة سنة، كما فتح السند وهو ابن سبع عشرة فقال:[٧٢]

إنَّ المروءةَ والسماحةَ والندى لمحمّد بن القاسم بن محمَّد
ساسَ الجيوشَ لسبع عشرة حجةً يا قرب ذلك، سؤددا من مولد

ودارت الأيام فسُجِنَ السَّجانُ من قبل خالد بن عبد الله القسري، في سجن يوسف ابن عمر الثقفي[٧٣] في العراق بأمر من الخليفة الأموي الوليد بن يزيد،[٧٤] وكان في مكة المكرمة سجن، سجن فيه مالك بن نويرة، لارتكابه سرقة فقال وهو في السجن يذكر سجنه في مكة:[٧٥]

أتلحقُ بالرَّيبِ الرفاقُ ومالكٌ يعنيه في سجنٍ بمكّةَ راقبة ؟

ويُسجَنُ الشاعرُ الأمويُّ الحكمُ بن عبدل الاسدي[٧٦] الأعرجُ الأحدبُ، وقد اعفي من الخدمة العسكرية لعاهته، وسُجِن معه أبو عليَّة الأعمى صديقُهُ، وكان كل منهما يحمل عصا، وسبب سجنه، هجاؤه الخبيث، ولمَّا استقرا في سجن، لم يذكر اسمه، نظر الحكمُ إلى أبي عليَّة، وعصاه موضوعة إلى جانبه، فضحك من أعاجيب الزمان الذي قضى بحبس أعمى ومقعد، فماذا يفعلان لو لم يحبسا فقال:[٧٧]

حبسي وحبس أبي علية من أعاجيب الزّمان
أعمى يُقادُ ومقعد لا الرّجلُ منه ولا اليدان
هذا بلا بصر هناكَ وبي يخبُّ الحاملان
يا مَنْ رأى ضَبَّ الفلاةِ قرينَ حُوْتٍ في مكان ؟

ويبدو أنَّ أسباب الاعتقال والزجّ في السجون في العصر الأموي، كانت متنوعة، منها اتهام المعتقل باللصوصية أولاً، أو اتهامُه بقطع طريق ثانيًا، أو اتهامه بالثورة والتمرد السياسي ثالثًا على بني أمية كالشعراء الخوارج منهم معاذ بن جوين الطائي(٧٨) الذي وقع بيد المغيرة بن شعبة(٧٩) فسجنه في الكوفة، لعله يهدأ، ليطلق سراحه، فأبى الشاعر الخارجي، وامتزج شعرُهُ مرارةً بحسرة؛ لما ألمَّ به في السجن، ولأنه حُرم من قيادة رجاله، في ميدان المعارك، ضدَّ بني أمية، و في شعره، وصيته لهم بالثبات على العهد، وتتأبَّى نفسه الذلَّ والإهانة، وإن كان في سجنه، لأنه من الشراة الذين شروا الجنَّة بأرواحهم، وشارك الشاعر نفسه الشراة بروحه بعد أن عجز عن أنْ يشاركَهم في دمه فيقول:(٨٠)

ألا أيها الشارون قد حانَ لامرئ ... شرى نفسَهُ في الله أن يترحلا
أقمتم بدارِ الخاطئين جهالةً ... وكلُّ امرئ منكم يُصادُ ليُقتلا
فشدُّوا على القوم العُداة فإنَّما ... إقامتكم للذبح رأيا مضللا
ويا ليتني فيكم أعادي عدوَّكم ... فيسقيَني كاسَ المنيَّةِ أوَّلا

ومن أسبابِ السجنِ القتل، رابعًا، شأن الشاعر عبيد بن مجيب المضرجي القتَّال الكّلابي، الذي قتل ابن عمه، زيادًا، فدعاه مروان بن الحكم للتوبة فأبى وخاف من السجن، ثم سجن ففرَّ من السجن، وتوفي نحو سنة سبعين هجرية، فيوثق الشاعر الحادثة فيقول:(٨١)

وأرسلَ مروانُ الأميرُ رسالةً ... لآتيه إنّي إذا لَضليلُ
وما بي عصيان ولا بعد مزجل ... ولكنَّني من سجن مروان اوجل

أمَّا في سجن المدينة المنورة، فقد سجن فيه كثير من المعتقلين، على اختلاف فئاتهم وهم كثر لم نطلع على شعر لهم إلا إلي مالك بن الريب،(٨٢) وفي عهد عبد الله بن الزبير ضمَّ سجنُ مكة عددًا من المعتقلين وسمي السجن بـ"عارم"(٨٣) وسجن بعلى الأحول(٨٤) في سجن مكة فقال قصيدة منها:(٨٥)

ألا ليتَ حاجاتي اللواتي حبسْنني ... لدى نافعٍ قضين منذُ زمانِ
وما بي بغضٌ للبلادِ ولا قلى ... ولكنَّ شوقا في سِواهُ دعاني

وتتنوع العقوبة نفيًا إلى جزيرة دهلك(٨٦) في بحر اليمن شأن ما فعله عمر بن عبد العزيز بالشاعر الأحوص الذي تهتك بأعراض الناس. وتنوع المساجين في العصر الأموي منهم الصعاليك ولهم لغة أربعة أسماء هي "الذؤبان"، لأنهم يتلصصون، و"الفقراء " لأنَّه لا مال لهم، و"الفتكة" لشجاعتهم وغيلتهم التي ينتهزون بها الغفلة لأنها من لوازمهم، مستغلين قوة العزيمة وهم "الخلعاء" لأن قبائلهم خلعتهم لكثرة جرائرهم.(٨٧)

والصعاليك في العصر الأموي، تصدَّى لدرسهم أستاذ(٨٨) مختصّ في مجاله، جادٌّ في بحثه، فقسَّمهم أربع فئات لا خامس لها، وهي: فئة الصعاليك الفقراء، وفئة الصعاليك الخلعاء، وفئة الصعاليك الفارّين من العدالة، وفئة رابعة هي فئة الصعاليك السياسيين، ومثَّل على كلّ فئة منهم بمجموعة منهم، وانماز ببحثه عما سبقه بأن أدرج الصعاليك السياسيين، واحتجَّ بشواهد كافية، فأضاف للمعرفة عنهم جديدًا، كما عدَّ السجون من الموضوعات الجديدة عند الشعراء الصعاليك في العصر الأموي. أمَّا الباحثُ السيد عبد المعين ملوحي،(٨٩) فقد جمع وحقَّق نصوصًا شعريةً لثلاثة عشر لصًّا، أدرجهم في كتابه المذكور، وهذا ممَّا يُشكرُ له، إذ تبلغُ مصادرُهُ لبعض منهم، أربعين مصدرًا، وإن لم يعتمد التوثيق العلمي الكامل لمصادره، ومع ذلك، فعمله عبئ علمي ضخم، يقدِّمه للمتلقي مادة دسمة للبحث والاستقراء والتحليل، كان يُوردُ غيرَ رواية ويشيرُ إلى بعض مواضع الخلاف، أمَّا الدرسُ والتحليلُ عنده فلم ينل منه إلا قليلاً نادرًا، قلمَّا يعتدُّ به، ويبدو أنَّ همَّه كان جمعَ النصوص وتحقيقَها، لا تحليلَها ودرسَها.

لقد أدرج أسماء ثلاثة صعاليك كان الأستاذ الدكتور حسين عطوان، قد وقف عندهم ودرسهم درسًا محكمًا، أبرز ما لهم وما عليهم من تُهم، وفنَّد بعضها، واستقرى أحدهم، وهو مالك بن الريب، استقراءً دقيقًا، ففتح للمتلقي به درس سيرته الحربية كاملة من شعره، وأبرزه بالدليل القاطع على أنَّه مجاهد، خاض معارك عدة من خلال المواقع الحربية التي ذكرها في شعره، وأرجع المتلقي إلى أماكنها في معاجم البلدان، وأبرزه مجاهدًا، ذا روح حثيث على استئناف الفتوحات الإسلامية، شأن حثُّه سعيد بن عثمان بن عفَّان على منازلة العدو، ويحذِّره من التواني عن مواصلة الجهاد، وكان يخوِّفه بنصيحة مجاهد خبير، من برد الثلوج، وتأثيره على جنده، ويبدو أنَّ تصعلكه كان لأسباب اقتصادية من جهة، ولغدر بني أمية ومكرهم به من جهة أخرى، وهذه جميعها دفعته لاصطناع الغدر، والإغارة نكاية بالخلفاء الأمويين، وعدَّه الدكتور عطوان أنموذج الصعلوك الفقير الثائر، وذكر الأستاذ عطوان، الصعلوكَ الثاني عبيد الله بن الحرِّ الجعفي، وعدَّه صعلوكًا سياسيًا طامعًا، وسجنه مصعب بن الزبير، فتشفع له بنو مذحج فأخرج من سجنه، والثالث عيأش الضبي(٩٠) الذي أحسن الظن بصديقه، فسلَّمه إلى الأمير، فسجنه فلام نفسه كثيرًا لثقته بمن كان يظنه صديقًا.

وللصعاليك في العصر الأموي ارتباط بالصعاليك في العصر الجاهلي من حيث بعض دوافع الصعلكة؛ يمكن أن نفيد مما ذكره باحثان كبيران هما الدكتور يوسف خُليف، والدكتور عبد الحليم حفني، عزاها الأول إلى دوافع اجتماعية وجغرافية واقتصادية،(٩١) وعزاها الثاني إلى دوافع سياسية، ممثلة بعدم التوازن بين الفقر والغنى، وإلى عوامل جغرافية تمثلها طبيعة الأرض، متأثرًا برأي الأستاذ خُليف من قبل، وأضاف دوافع أخرى كالفردية والوراثة، والاستعداد والشذوذ على نحو من اجتماعي نفسي(٩٢) وبفهم من أشعار الصعاليك في الجاهلية أنهم كانوا ذوي سلوك عدواني دائم، وإن اختلفت صورُ سلوكهم وأساليبه، فهم ذوبان ولصوص وفقراء،

دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449

احترفوا فنونا من القتال والسلب والفتك، وهم أباة لا يقبلون الضيم، ولا يتطوَّل عليهم أحد بفضله، وساعدهم على التصعلك عوامل منها الدافع الجسدي للياقتهم البدنية العالية، والدافع النفسي المتشكل من شبكة عوامل فرعية أخرى كالشجاعة وإتقانهم فنون الكرِّ والفرِّ، واصطراعهم مع زوجاتهم أحيانًا لفقرهم وتعريض بعضهن لهم بالصَّعلكة أو تخويفه من الموت الزؤام، إن جال في التصعلك وصال، كان بعضهن يبعث في الصعاليك التردد، لكنهم يمضون غير مكترثين بالنتائج، لأنَّ المنية تجتاح المقيم عند عِرسه، كما تجتاحُ الصعلوك في فم الموت الزؤام، وكان للون بعضهم ك "الشنفرى" دور في تهييج دوافعه النفسية للتصعلك، والانتقام ممن استعبدوه زمنًا، وللطمة ذاقها من كفِّ سيِّدته، ولأنهم كانوا يكرهون البخل والبخلاء، ينضاف إلى ما ذُكر شعورُهم بأنهم غيرُ مرغوب فيهم، لأنهم لو ماتوا ما بكى عليهم أحد[٩٣] ولأهمية الصعاليك في العصر الأموي من ذكرهم السجون وما عانوه بها من تجارب مريرة نذكرهم أولاً لنجدول السجون ومن سجن فيها ثانيًا.

أولاً: من هم أبرز الشعراء الصعاليك اللصوص في العصر الأموي قيد الدرس؟

تتناول هذه الدراسة ثلاثة عشر شاعرًا صعلوكًا أدرجهم السيد عبد المعين ملُّوحي في كتابه الذي أشرت إليه من قبل من جهة، ونماذجَ من أشعار غيرهم، ممن توقف عندهم الأستاذ الدكتور حسين عطوان، بغية أن نبرز السجون والسجناء اللصوص حسب طبقاتهم، في العصر الأموي الممتدّ من سنة واحدة وأربعين إلى مائة واثنتين وثلاثين هجرية (٤١. ١٣٢هـ)، وما كانوا يعانونه من عقوبات في السجن وكيف أُفرج عن بعضهم، وكيف عالجَ الحكّام أمورَ السجناء؟

أمّا ابرزُ الصعاليك وكلُّهم شعراء فهم، عيَّاش الضَّبّي،[٩٤] والتَّيّحان العكلي،[٩٥] وأبو حَردبة،[٩٦] وغيلان بن الربيع،[٩٧] ودويرُ بنُ دؤالة العقيلي،[٩٨] وحُريثُ بن عنَّاب الطائي،[٩٩] والخُطيم العكْلي المحرزي،[١٠٠] وجحدر المحرزي العكلي،[١٠١] وتليد الضبي،[١٠٢] وضُبيعة بن قيس الثعلبي،[١٠٣] وعبيد بن أيوب العنبري،[١٠٤] وعبيد الله بن الحرّ الجعفي،[١٠٥] ومالك بن الريب المازني،[١٠٦] وغيرهم من الصعاليك الذين أدركوا الدولة الأموية (٤١ .١٣٢هـ) وكان للسجون ذكرٌ في أشعارهم.

لقد مثَّل الشعراء الصعاليك المذكورون بأعلاه فئات أربع، الأولى الفقيرة مثَّلها مالك بن الريب، وجحدر بن مالك الحنفي، ومثَّل الثانية الخلعاء، منهم الخطيم العكلي، وعبيد بن أيوب العنبري، لكثرة جرائمهم، والفئة الثالثة فئة الفارين من وجه العدالة، ومثَّلها القتَّال الكلابي، والقتَّال الباهلي، وعبيد بن أيوب، والفئة الرابعة فئة الصعاليك السياسيين، وهم من الذين استيأسوا من عدل الدولة الأموية، فناصبوها العداء منهم أبو حردبة المازني، وعبيد الله بن الحرِّ الجعفي،[١٠٧] ويُفهم من هذا التقسيم الفئوي أنَّ نوعين من الصعاليك ظهرا في العصر الأموي، كما ظهرا في العصر الجاهلي من قبل، هما الصعاليك الفقراء والصعاليك الخلعاء من جهة، ومن أخرى ظهر نوعان جديدان في العصر الأموي هما الصعاليك الفارُّون من وجه العدالة خشية محاسبتهم على جرائرهم، بأحكام الدولة الأموية، والصعاليك السياسيون الذين ثاروا على الظلم وقاوموا الدولة، لعسفها وجورها، كما كان في أيام عبد الملك بن مروان (٢٦. ٨٦هـ).[١٠٨]

ثانيًا: جدول بالسجون والسجناء اللصوص والصعاليك

يتضمن الجدول سبعة أعمدة هي التسلسل، واسم السجن، ومكانه، واسم السجين، وهل ورد السجن في شعره؟ وما عقوباتهم؟ وملحوظات، كالتالي:

دورية إلكترونية .مُحكّمة .ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449



م	اسم السجن	مكانه	اسم السجين	هل ذكر في شعره؟	عقوبة السجين	ملحوظات
١	دير أبن عامر	لم يحدد	عياش الضبي	ذكره في شعره قال: الم ترني بالدير دير ابن عامر زللتُ وزلات الرجال كثير	قطع الكف	يلوم نفسه لاعتماده على من كان يظنه صديقه فأسلمه للوالي فسجنه(معجم البلدان ، ج٥٦٤/٢)
٢	سجا	في نجد	غيلان بن الربيع	نعم ذكره قرب سجا قال : إلى الله أشكو محبسي في مخيَّس وقرب سجا يا رب حين أقيل	السجن في مخيَّس بالقرب من البصرة	(معجم البلدان ج٢١٣/٣)
٣	سجن المدينة	المدينة المنورة	الحُريث بن عناب الطائي والقتال الكلابي انظر ترجمته وأخباره عند الأصفهاني: كتاب الأغاني، دار إحياء التراث العربي،ج١٨١/٢٤ حبس في المدينة	أشاد بأعدائه الذين عوضوا القرشي عن سرقة عبده وأرضوه فخرج من السجن ولم تقطع يده (ملوجي: أشعار اللصوص ص٣٦،٣٥) ينقل النص من الحماسة، شرح البرقوقي ص٦٣١ - ٦٣٤) قال: نصرت بمنصور وبابني معرض وسعد وجبار بل الله ينصر	السجن والقطع لولا تكرم أعدائه الذين هجاهم من بحتر بان ارضوا القرشي المسروق عبده فأخرجوه من السجن ولم تقطع يده، بإقامة الحد عليه.	سرق عبدا لقرشي وباعه ، فأقام القرشي عليه البينة فسجن في سجن المدينة، وجعلت للقرشي يده، فلم يعنه قومه لجريرته، ففداه أعداؤه ممن هجاهم، فاخرج من السجن (ملوجي: أشعار اللصوص، ص٣٠)
٤	نجران	في مخاليف اليمن ناحية مكة (الحموي: معجم البلدان ج٣٠٨/٥). وتقع إلى الجهة الشمالية الشرقية من جازان اليوم وجنوبي شرقي خميس مشيط كما في خريطة المملكة العربية السعودية (المركز الجغرافي الملكي الأردني، أطلس الأردن والعالم، ٢٠٠٣م خريطة ص٤٥)	الخطيم العكلي المحرزي	نعم ذكر نجران فيقول: بنجران يقري الهم كل غريبة بعيدة شاو الكلم باقية الأثر (ابن المبارك: منتهى الطلب في أشعار العرب، مصورة مجمع اللغة العربية، دمشق، ورقة ٢٥٣، وانظر ملوجي: أشعار اللصوص، ص ٥٨ – ٥٩.	وصف السجن	هرب إلى الشام واستجار بـ"سليمان بن عبد الملك (٥٤- ٩٩ هـ) ومدحه لقبول استجارته به كما أجار يزيد بن المهلب من قبل، وغالى فيه، وسجن واستغاث بقبيلته، ولم تنقذه، فابلس منها. ووصف وحشة الصحراء، وخوفه من أعدائه المتربصين به.
٥	نجران	السابق نفسه	عُطارد بن قرّان	نعم ذكره بقوله: تذكرت هل من حميم يهمُّه بـ"نجران" كبلاي اللذان أمارس يطول علي الليل حتى أمله فاجلس والنهدي عندي جالس (الحموي: معجم البلدان ،ج٣١٣/٥)	وصف سجن نجران وعناءه فيه	عطارد بن قران (نحو ١٠٠هـ) صعلوك شاعر حبس بـ "نجران" و"حجر" "وله شعر بهما، كان معاصرًا لجرير وبينهما مهاجاة وهو القائل: خليلي ليس الراي في صدر واحد أشيرا علي اليوم ما تريان؟ (الزر كلي الأعلام ،ج٢٣٦/٤)

دورية الكترونية .مُحكّمة .ربع سنوية
ISSN: 2090 – 0449

م	اسم السجن	مكانه	اسم السجين	هل ذكر في شعره؟	عقوبة السجين	ملحوظات
٦	حجْر	مدينة اليمامة وأم قراها (الحموي: معجم البلدان ،ج٢/٢٥٦)	جحدر المجرزي العكلي	نعم ذكره بقوله: إذا جاوزتما سعفات حَجْر وأودية اليمامة فانعياني الحموي: معجم البلدان ،ج٢/٢٥٧) مادة حجر		
٧	سجن الحجاج	في العراق	جحدر المحرزي العكلي	ذكر سجن الحجاج وعلمت أني إن أبيت نزاله أني من الحجاج لست بناج (ديوان جحدر المحرزي العكلي، حرف الجيم البيت التاسع، وانظر ملوحي: أشعار اللصوص، ص٨٠)	وصف قتله الأسد المجوع بسيفه وهو مكبل فأطلق الحجاج سراحه لبطولته واستصحبه	نلحظ معالجة الحجاج لبعض المساجين، إذ عرضه لأسد مجوع لافتراسه وسلمه سيفًا وهو مقيد خشية هربه لكنه قتل الأسد إذ قذف السيف في لهاة الأسد فخر صريعًا، وسقط جحدر على ظهره فكبر الحجاج ومن كان يشهد معه المصارعة بينهما، وخيره بين عودته لأهله أو مرافقته، فاختار الأمر الثاني، ورافق الحجاج ويبدو أن خروجه من هذا السجن كان آخر عهد له بالسجون لأن سجونًا متعددة ذكرها في شعره لكثرة جرائره.
٨	ديماس	سجن للحجاج في مدينة واسط (الحموي: معجم البلدان، ج٢/٦١٥)	جحدر المجرزي العكلي	ذكره في شعره بان أنجاه الله من سجن ديماس والأسد يقول: إن الليالي نجت بي فهي محسنة لا شك فيه من الديماس والأسد	عرضه الحجاج لأسد جائع ضار فقتله جحدر	لعل السجن المرقوم (٧) السابق للحجاج هو نفسه ديماس.
٩	دوَّار (بفتح الدال وتشديد الواو وفتحها)	سجن باليمامة (الحموي: معجم البلدان ،ج٢/٥٤٤)	جحدر المحرزي العكلي	ذكره في شعره: كانت منازلنا التي كنا بها شتى وألَّف بينها دَوَّارُ	يعرض معاناته مما لقي فيه فهو سجن مركزي يلتقي فيه مساجين من سجون شتى، مخيف ويمنع عن المساجين الزوار	انظر ستة أبيات له على الكامل يصف معاناته من سجن دوار وانظر بيتين له فيه يدعو عليه بالخراب وعلى بانيه بصولة أسد فتقتله (الحموي: معجم البلدان ،ج٢/٥٤٤،٥٤٥) يا رب دوار أنقذ أهله عجلا وانقض مرائره من بعد إبرام ربِّ ارمه بخراب وارم بانيه بصولة من أبي الشبلين ضرغام
١٠	دوَّار (بفتح الدال وتشديد الواو وفتحها)	سجن باليمامة (الحموي: معجم البلدان، ج٢/٥٤٥)	عُطارد اللص	ذكره في شعره في ثلاثة أبيات	يتشكى من القيد الحديدي الذي يعضُّ يديه، ويذكر السجناء في حجر الذين ينتظرون خروجه منه جارحًا كالطير ، حرًا	وردت له ثلاثة أبيات منها قوله: ليست كليلة دوار يؤرقني فيها تأوه عان من بني السيد ونحن من عصبة عض الحديد بهم من مشتك كبله فيهم ومصفود (الحموي: معجم البلدان ،ج٢/٥٤٥)

دورية إلكترونية .مُحكَّمة .ربع سنوية
ISSN: 2090 – 0449

م	اسم السجن	مكانه	اسم السجين	هل ذكر في شعره؟	عقوبة السجين	ملحوظات
١١	سـجن مصـعب بن الزبير	؟	عبيد الله بن الحر الجعفي	ذكره في شعره لنعم ابن أخت القوم يسجن مصعب لطارق ليل خائف ولنازل ونعم الفتى يا بن الزبير سجنتم إذا قلقت يوما صقور الرحائل	يصف قيده في السجن	منتهى الطلب مخطوطة مجمع اللغة العربية في دمشق ص ٢٧٣ - ٢٧٤وبعض الأبيات في الطبري ج١٣٧/٦. وانظر ملوحي: أشعار اللصوص، ص٢٣٢.
١٢	سجن للنساء	الكوفة	زوجة عبيد الله بن الحر الجعفي	نعم ذكره قوله: ألم تعلمي يا أم توبة أنني أنا الفارس الحامي حقائق مذحج وأني صبحت السجن في رونق الضحى بكل فتى حامي الذمار مذَّحج		اخرج عبيد الله بن الحر امرأته من السجن، وكان في مائة وثمانين فارسًا معهم الفؤوس والكلاليب لمكابرة السجن وقاتلهم في الكوفة (عبد الله بن المبارك: منتهى الطلب، ٢٧١-٢٧٢) وعبد المعين ملوحي: أشعار اللصوص، ص ١٩٩).

دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية
ISSN: 2090 – 0449

نلحظ من الجدول أعلاه نتائج منها؛ بروزُ اثني عشر سجنًا في العصر الأموي، موزعة في عدة مدن منها؛ المدينة المنورة، ونجران، وحجر ودوَّار في اليمامة، وسجن سجا في نجد، وسجنان في واسط التي بين البصرة والكوفة،[١٠٩] وهما سجنان في عهد الحجاج، احدهما باسمه والثاني "ديماس"، وسجن المخيَّس في البصرة، وسجنان خصصهما مصعب بن الزبير احدهما للرِّجال والثاني للنساء لم يحدد مكانهما، وتكرَّر ذكرُ سجن دَوَّار عند غير شاعر صعلوك، مما يدلُّ على أنَّه كان سجنًا مركزيًا، يجتمع به سجنى من سجون أخرى، وتكرر ذكر سجن نجران، عند غير شاعر أيضًا، وفي هذه السجون الاثني عشر، حبس فيها شعراء صعاليك، لأنهم ذكروها في أشعارهم، ووصفوا ما لاقوه فيها من عنت وعذاب وتنكيل، وتدل هذه السجون على دور الدولة الأموية، التي تعاقب اللصوص والثائرين على نظامها بعقوبات متنوعة.

ونلحظ من الجدول نتيجة ثانية: هي أن بعضَ الصعاليك لم يذكروا السجون في شعرهم، لأنهم فكُّوا قيودَهم ممن كان يسوقُهم إلى السجن شأن مالك بن الريب وأبي حردبة، وهربا إلى فارس وفي تفصيل للحدث أنَّ مروان بن الحكم، عامل المدينة آنذاك،[١١٠] كتب إلى عامله على بني عمرو بن حنظلة، وهو الحارث بن حاطب الجمحي، أن يطلب مالك بن الريب وأبا حردبة، لأنهما قاطعا طريق، ويرسل بهما مقيدين إليه، ليعاقبهما على جرائرهما، فبعث الحارث إلى مالك بن الريب، رجلاً من الأنصار، فاحتال له، فأخذه واخذ أبا حردبة، فبعث بأبي حردبة، وتخلَّف الأنصاري مع القوم الذين كان مالك فيهم، وأمر غلامًا له، فجعل يسوقُ مالك بن الريب، مقيَّدًا إلى المدينة، فتغفَّل مالك بن الريب غلامَ الأنصاري، وعليه سيفُهُ، فانتزعه منه وقتله به، وشدَّ على الأنصاري فضربه بالسيف فقتله، وجعل يقتلُ من كان معه يمينًا وشمالاً، ثم لحق بابي حردبه فتخلَّصه من قيده، وركبا ابل الأنصاري، وخرجا فرارًا من ذلك هاربين، حتى أتيا البحرين، واجتمع إليهما أصحابهما، ثم قطعوا إلى فارس فرارًا من ذلك الحدث، الذي أحدثه مالك، فلم يزل بفارس، حتى قدم عليه سعيدُ بن عثمان[١١١] فاستصحابه.[١١٢]

ويُفهَمُ من هذا الخبر أنَّ مطاردة الجناة كان أمرًا يصدره الولاةُ للقبض عليهم، وسوقهم للسجن، تمهيدًا لمحاكمتهم وإيقاع العقوبات التي يستحقونها بهم، والتشديد عليهم بالقيد لمنعهم من الهروب، وتخصيص رجال أشداء لسوقهم للسجن، وعدم التهاون بأمرهم، لأنهم يترصدون غفلة من سائقيهم للفرار منهم، أو لقتلهم، بغية الفرار من سجن قد يعدمون فيه، أو تنفذ بهم أحكام القطع والجلد على حسب جناياتهم، فأصخ إلى مالك بن الريب، وهو يتهكَّمُ بغلام الأنصاري ساعي الحارث بن حاطب الجمحي، لرخص بنانه على ضخامة جسمه، ويصفه بالضعيف، قليل الخبرة، إذ كان مكلفًا بسوق مالك إلى السجن لمعاقبته، كان ينوء بحمل السيف، وما هو بكفيٍّ لحمله، فانقضَّ مالك عليه وقتله وفكُّ أسره وقيوده وقيود رفيقه العاني أبي حردبة فها هو يقول:[١١٣]

غلامٌ يقول السيفُ يُثقلُ عاتقي
إذا قادني وسطَ الرِّجال المُجَحْدَلُ[١١٤]
فلولا ذبابُ السيف، ظلَّ يقودني
بنسعتهِ شثـنُ البنانِ حزنبلُ[١١٥]

ثالثا: عقوبات المساجين

تنوَّعت عقوباتُ المساجين اللصوص في العصر الأموي يمكن إن نجدول العقوبات بحقهم على النحو التالي:

١/٣- عقوبة السجين بالأسد الضاري:

أمَّا عقوبة السجين بالأسد الضاري، فنفذه الحجاج بحق لصٍّ خطر، فاتخذ الحجاج الحذرَ ديدنَهُ في معاقبته جحدر المحرزي العُكلي، إذْ كتب إلى عامله في "كسكر"[١١٦] أن يوجِّه إليه بأسد ضار عاتٍ يُجرُّ على عجل، فأرسل به فلمَّا ورد الأسد على الحجَّاج، أمر به، فجُعل في حائر، وأجيع ثلاثة أيام، وأرسل إلى جحدر، فأتى له من السجن، ويده مغلولة إلى عنقه، وأعطي سيفًا، والحجاج وجلساؤه في منظرة لهم، فلما نظر جحدر إلى الأسد انشأ يقول:[١١٧]

ليث وليث في مجال ضنك كلاهما ذو انف ومحك
وصولة في نفسه وفتك إن يكشف الله قناع الشك
وظفرا بجؤجؤ وبرك فهو أحـقُّ منزل بترك
الذئب يعوي والغراب يبكي

فلما نظر إليه الأسدُ، زأر زأرة شديدة، وتمطَّى، وأقبلَ نحوه، فلمَّا صار منه على قيد رمح، وثب وثبة شديدة، فتلقَّاها جحدر، بذباب السيف، وهو مقيّد، فخالط ذبابُ السيف لهواته، فخرَّ الأسدُ كأنَّهُ خيمةٌ صرعتْها الرِّيح، وسقط جحدر على ظهره من شدة وثبة الأسد، فكبَّر الحجاج، والحضور جميعًا، وأكرم الحجاجُ جحدرًا، وأحسن جائزته، وخيَّرهُ الحجاجُ بأن يلحقه ببلاده، ويحسن جائزته، أو يبقيه مقيمًا عنده، فاختار صحبة الحجاج وانشأ يقول:[١١٨]

يا جُمْلُ، انك لو شهدتِ بسالتي	في يوم هولٍ مُسدفٍ وعَجاجِ
وتقدُّمي لليثِ أرسفُ موثقا	حتى أكابرَهُ على الإحراجِ
لَعلمت أني ذو حفاظٍ ماجدٌ	من نسلِ أقـوامٍ ذوي أبراجِ
وعلمتُ أني إنْ أبيتُ نزالَهُ	أنِّي من الحجـاّجِ لستُ بناجِ
فمشيتُ ارسفُ في الحديد مكبَّلا	بالموت نفسي عند ذاك أناجي
نازلتُهُ إنَّ النـزّالَ سجيتي	إنّي لمن سلفي على منهاجِ
ففلـقتُ هامتَهُ فخرَّ كأنه	أُطمٌ[١١٩] هوى متقوّضَ الأبراجِ
ثمَّ انثنيتُ وفي قميصي شـاهدٌ	ممَّا جرى من شـاخبِ الأوداجِ

لعلَّ الحيطة والحذر كما أبرزتها الحكاية، كانتا من السِّماتِ التي اتخذها الحَجَّاجُ ليمنع جحدر من الهروبِ، أو من استخدام السلاح، وعليه فلم يأمرْ بفكِّ قيدِهِ من جهة، ومن أخرى فلم يأمرْ بتسليمه السيفَ لمنازلة الأسد، إلا مكبَّلاً، وما اتخاذُهم منظرة "منصة مأمونة " إلا من مزيد حذر؛ من صولة الأسد وجحدر معًا، أمَّا التكبير للإعجاب بقتله الأسد، لا التصفيق لجحدر، فإعجاب

دورية إلكترونية .مُحكَّمة .ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449

إسلامي، أُستبدل التصفيقُ وهو من العادات الجاهلية بالتكبير.[١٢٠] أمَّا جرُّ الأسد على عَجَلٍ وتجويعُه لافتراس جحدر فنوع من العقوبات النفسية والحسية للتخلُّص من بعض السجناء كـ"جحدر".

٢/٣- قطعُ أعضاء السجين كاليد والرِّجل:

شأنُ الحدِّ الذي نُفِّذَ بحقِّ عياش الضبي الذي تشقَّى به ابن الطيلسان نفسيًا، وانذره بعقوبة الآخرة، فقال فيه:[١٢١]

أعيَّاشُ، لو وطَّنْتَ نفسَكَ فاصطبرْ فحظُّكَ من بعد المماتِ سعيرُ
رأيتُ قطيعَ الكفِّ يخطو على عصا وكتفُكَ من عظمِ اليمينِ حديرُ

٣/٣- تعذيب جسدي:

ويصفُ جحدر الحنفي، تعذيبَه الجسدي في السجن؛ إذ كانت ترفع رجلاه في الفلق،[١٢٢] وهي خشبة، فيها خروقٌ على قدر سعة الساق، فتُدخَلُ بها رجلاه، على نسق واحد، ثم يُضرَبُ على رجليه حتى تسيل الدماء منهما، كأنَّها رقبة، أخذ الجزار يجرد لحمها والدماء تسيلُ منها فيقول:[١٢٣]

يُغشون مُقَطرةً كأنَّ عمودَها عُنُقٌ يُعَرِّقٍ لحمَها الجزَّارُ

وبعضُهم يشكو آثار الكبل الحديدي وعضه المؤلم، فيصرخ ويتألم شان عُطارد اللص:[١٢٤]

ونحن من عصبةٍ عضَّ الحديد بهم من مشتكٍ كبلهُ فيهم ومصفودُ

٤/٣- التعذيب النفسي:

وتنوع التعذيب النفسي للمساجين منها:

(ا) موقع بعض السجون في صحراء، مثل سجن سجا، إذ كان في موقع صحراوي حار، ولا ينبت فيه إلا العرفج في رمضاء تتركه حافيًا، فيقول فيه شاعر عامري، لم يترجمه الحموي:[١٢٥]

لا سلَّم اللهُ على خرقا سجا من ينجُ من خرقا سجا فقد نجا
أنكدُ لا يُنبِتُ إلا العرفجا لم تترك الرمضاء مني والوجا

وسجن سجا حارَ بدليل موقعه الصحراوي، في فلاة المحدثة لبني جعفر حين يقيل، فذاك الذي يشكو منه غيلان بن الربيع اللص في قوله:[١٢٦]

إلى الله أشكو محبسي في مخيَّس وقربَ سجا يا ربِّ حينَ أُقيلُ

(ب) انتظار الموت في سجنه

وبعضُهم كان على ميعاد مع منيته؛ يقدِّرُها بأسبوع أو ثمانية أيام بقين من المحرم، ربَّما كان يؤخِّرُ الإعدامُ لحرمة الشهر الحرام، شأنُ جحدر المحرزي، في سجنِ حَجْرٍ في اليمامة، كان يترقَّبُ الإعدامَ من الحجَّاج، بعد ثمانية أيام على الأكثر من بقايا المحرَّم، سمعَ يوما هديلَ حمامتين تتجاوبان، فأسبل دموعَهُ، وتذكَّر اليمن وأهله فيها، والبرقَ اليماني، وسيفَه، وطلب من رفيقيه من بني جشم، أن ينعياه إذا تجاوزا سعفاتِ حَجْرٍ، من أرض اليمامة، وفي حَجْرٍ كان سجنُهُ، وأوصاهما بان يبلِّغا عنه أنه رهين محبس، ينتظرُ الموتَ بمصقول يماني، بنواحيّتَه هذه النونية التي منها قوله:[١٢٧]

لقد صَدَعَ الفؤادَ وقد شجاني بكاءُ حمامتينِ تَجاوبان
تجاوبتا بصوتٍ أعجميٍّ على غُصنين من غَرَبٍ وبان
فقلت لصاحبي : دعا ملامي وكفا اللوم عني واعذراني
أليس الله يعلم أنَّ قلبي يحبُّكَ أيها البرق اليماني
فما بينَ التفرُّق غيرُ سبعٍ بقين من المحرَّمِ أو ثمان

***

إذا جاوزتُما سعفاتِ حَجْرٍ وأودية اليمامةِ فانعياني
وقولا :جحدرٌ أمسى رهينا يحاذرُ وقعَ مصقولٍ يمان

٥/٣- التعذيبان: النفسي والجسدي:

ويعرضُ بعضُ السجناء تعذيبهم نَفسيًا وجسديًا معًا، أمَّا نفسيًا، فالغربة وذكريات أحبابهم، وعسرتُهم، وأمَّا الجسدي، فالقيد في سجنهم، شأن دوير بن دوْلة العقيلي في قوله:[١٢٨]

أسجنا وقيدا واغترابا وعسرة وذكرى حبيب؟ إنَّ ذا لعظيمُ

ومن التعذيب النفسي والجسدي، أن يطول ليلُ السجين، عُطارد بن قرّان في سجن اليمامة، فيجلس مع رفيقه النهدي، وفي رجلي كلٍّ منهما كبلان، مقفلٌ عليهما بمسمار اسود، لا يستطيعان فكَّه، ولكلٍّ من الأكبال مساميرُ في حلقات خمس، تعلق بها المسامير، وتملؤها، كما ترتوي الإبل بعد تعطيشها خمس ليال، والكبلان يقيدان اليدين والرجلين، وللكبول رنين، إذا تحرَّك السجين، كما كان في سجن نجران فيقول:[١٢٩]

يطولُ عليَّ الليلُ حتَّى أملَّهُ فاجلسُ والنهديُّ عندي جالسُ
كلانا به كبلان يرسفُ فيهما ومستحكمُ الأقفالِ أسمرُ يابسُ
له حلقاتٌ فيه سمرٌ يحبُّها ال العناةُ كما حبَّ الظماءَ الخوامسُ
إذا ما ابن صباحٍ أرنَّتْ كبولُهُ لهنَّ على ساقيَّ وهنا وساوسُ
تذكرتُ هلْ من حميمٍ يهمُّه ب"نَجْرانَ" كبلايَ اللذان أمارسُ

وتجدُ من التعذيب النفسي الجسدي في سجن البيضاء قربَ البصرة، في "المخيَّس" مثالاً، إذ وصف اللصُّ جحدر المحرزي معاناته فيه، وقد سجن فيه، فرآه سوَّد سمعته، وسمعة رفاقه السجناء، على محمل الطباق، وهو عنده محلُّ الذل والعار، وعدَّ الخروج منه بمثابة من يخرج من النار، فيقول:[١٣٠]

أقول للصحب في البيضاء دونكم محلة سوَّدتْ بيضاء أقطاري
مأوى الفتوة للأنذال ، مذ خُلقت عند الكرام محلُّ الذلِّ والعار
كأنَّ ساكنَها من قعرها أبدا لدى الخروج كمنتاش من النار

ومن التعذيب النفسي في سجن دوَّار أن يجأر جحدر المحرزي إلى الله تعالي مستغفرًا، ليجيره من شرِّ ما هو خائفٌ منه، فالسجنُ مركزي اجتمع فيه شتَّى المساجين، وهو سجن مخيف ، ويُمنعون من الزوار ويُعذَّبون بالفلقات كما أشرنا فيقول:[١٣١]

إني دعونك يا اله محمد   دعوى فأولها لـي استغفار
لتجيرني من ش ما أنا خائف   رب البرية ليس مثلـك جار
تقضي ولا يقضى عليك وإنما   ربي بعلمـك تنزل الأقدار
كانت منازلنا التي كنا بها   شتى وألف بيـــننا دوار
سجن يلاقي أهله من خوفه أزلا   ويمنـــع منهم الزوار

وفي نـصٍّ آخـر يسـألُ جحـدر ربَّه، أن يُنقذَ أهـلَ سـجن دَوَّار عـاجلاً، وأن ينقض ما أبرم فيه، ويدعو عليه بالخراب، ويتمنى لبانيه صولة أسـد ذي شـبلين، لاكتمـال افتراسـه، لما لقي فيـه من عـذاب نفسي جسدي، فيقول:[١٣٢]

يا ربِّ دَوَّارُ أنقذْ أهله عجلا   وانقـضْ مرائرَهُ من بعد إبرام
ربِّ ارمه بخرابٍ وارم بانيه   بصولة من أبي شبلين ضرغام

إنَّ حقد المسـاجين على ما يلاقونه من عنتٍ في السجن والعقوبات النفسـية والجسـدية، ولموقـع السـجون وحرمـانهم مـن زيـاراتهم، ولأسـباب أخرى، دفعت بعـض المسـاجين إلى قتل سـجَّانهم، للفرار من العقوبة المنتظرة.

وكان للضغوطات النفسية والتعذيب الجسدي دور في تمرُّدِ بعضِهم على القيد والسجن، والترصد لقتل حراس السجون، شان القتَّال الكلابي الذي قتل سجَّانَهُ عندما لاحت له فرصة، فتخلَّص من العذاب الذي كان فيه، وفكَّ قيوده، وفلت من العقوبة المنتظرة، وهرب من سجن المدينة، لدم ابن عمِّه الذي أراقه، إذ تدرجُ الروايةُ خبرًا مفاده انَّه كان بين ابن هبَّار القرشي، وابن عم له من قريش إحن، فبلغ ابنَ عمه أنَّ القتال محبوس في سجن المدينة، فأتاه فقال له: "أرأيتَ إن أنا أخرجتُك أتقتلُ ابنَ عمي المعروف بابن هبّار؟" قال: "نعم،" قال: "فانّي سأرسلُ إليك بـ"حديدة" في طعامِك، فعالج بها قيدَك حتى تفكَّه، ثم البسه حتى لا تُنكرَ، فإذا خرجتَ إلى الوضوء، فاهربْ من الحرس، فانّي جالس لك، ومخلِّصُكَ، ومعطيك فرسًا تنجو عليه، وسيفًا تمتنع به، فإنْ خلَّصك فذاك، وإلا أبعدك الله " فقال القتال:"قد رضيتُ ". وكان أهلُ المدينة يُخرجون المحتبسين، إذا أمسوا للوضوء، ومعهم الحرس، ففعل ما أمره به، فأتاه القرشي فخلَّصه وآواه، حتى أمسك عنه الطلب، ثمَّ جاء به وأعطاه سيفًا، فقتل ابن هبّار، فوهبَ له نجيبًا فنجا عليه.[١٣٣] وقال يذكر اسم القتيل، وسيف المرء الذي قدمه له ضاربًا الصفح عن ذكر اسمه حفظًا لسرِّه:[١٣٤]

تركتُ ابن هبَّار لدى الباب مسنَدا   وأصبح دوني شابة وأرومها
بسيف امرئ ما إن أخبِّرُ باسمه   وان حقرتْ نفسي إليَّ همومُها

وأبرز القتَّالُ الكلابيُّ بعضَ أسباب قتله السجّانَ منها: إنّ السّجَّان لا يرفِّهُهُ في السجن، بل كلما طلب منه ذلك شدَّ على السجين وثاقه، وهو عابس الوجه، وكان يُغلُّ عليه القيد في حلقاته، ويجمعُها بعمود كأنه قفل، يصعب عليه الفكاك منه:[١٣٥]

إذا قلتُ رفِّهني من السجنِ ساعةً   وتمِّمْ بها النُّعمى عليَّ وأفضِلِ
يشدُّ وثاقا عابسا ويغلُّني   إلى حلقات من عمودٍ موصّلِ

لقد كان حارسُ السجن على بابه، نشيطًا لا يفترُ، ومن الصعب على السجين أن يفرَّ منه، فاعملَ بالحيلة التي حبكت، ففكَّ قيده بالحديدة التي أرسلت إليه، فقطع بها بعض الحلق، وتظاهر بأنه مقيَّد، وهو ليس كذلك ،إلى أن انقضَّ على حارس السجن بالسيف فقتله، وتركه مجدَّلاً كالحُوار من النياق، تنهشه عتاقُ الطير، فتخلَّص منه ومن أحكام السجن المنتظرة، فقال:[١٣٦]

ولمَّا رأيتُ البابَ قد حيل دونه   وخفتُ لحاقا من كِتابٍ مؤجَّلِ
حملتُ على المكروه نفسا شريفةً   إذا وطِّئتْ لم تستقـدْ للتذلُّلِ
فقلتُ له والسَّيفُ يَعْضُبُ رأسَهُ   أنا ابن أبي التيماءِ غيرُ المنحلِّ

ولعلَّ مما يفاد من هذا الخبر أن وسائل إدخال أدوات الجريمة إلى السجون قديمًا أمر ممكن، كالحديدة في الطعام، كالذي يدخل إلى السجون بطرق مشابهة ومختلفة، ولذا فإن الشدة التي حرصوا عليها قديمًا مبررة، ولعلها درس لحراس السجون في أيامنا هذه.

٣/٦- الصَّلبُ:

وكان الصَّلبُ احدي العقوبات للصوص، شأنُ الحجاج الذي صلب شظاظا الصعلوك اللص،[١٣٧] والصلب هو الشبْحُ الذي تقيَّدُ فيه يدا المعتقل بماسورة أو مربط مثبت في واجهة، بحيثُ يبقى المعتقل واقفًا لا يستطيع حراكًا سوى نقل ثقل جسده من رِجْلٍ إلى أخرى، ولا يستطيعُ أن ينامَ أو يذهبَ للحمام أو يجلس، والشبْحُ ليس محدودًا بوقت، فقد يشبَحُ السجين بضعَ ساعات أو بقيةَ الليل حتى يحينَ التحقيقُ معه، والهدف منه اعترافُه بأقصر وقت ممكن، ويجوَّعُ ويقلَّلُ نومُهُ، ويضيَّقُ عليه نفسيًا، ويتوقع السجين عقوباتٍ أشدَّ من هذا القمع الذي يقع عليه.[١٣٨]

رابعًا: جوانب من معالجة قضايا اللصوص الصعاليك في العصر الأموي

برزت عدة جوانب لمعالجة اللصوص في العصر الأموي يمكن تشجبرُهم كالتالي:

١/٤- تجنيد الصعاليك للجهاد:

عالجها سعيد بن عثمان بن عفان "رضي الله عنهما"، إذ سأل مالك بن الريب عن أسباب قطعه الطريق، أثناء توجهه بجيشه لفتح خراسان، فأجابه مالك عن دوافع صعلكته منها "العجزه عن المعالي، ومساواة ذوي المروءة، ومكافأة الإخوان" فاقترح سعيد بن عثمان على مالك حلّ أسباب تصعلكه وقطعه الطرق، وكان مع مالك مجموعة صعاليك، يفعلون فعلته، فقال سعيد لمالك: "فان أنا أغنيتك، واستصحبتُكَ، أتكفُّ عما كنتَ تفعلُ؟ قال مالك: "إي والله، أيها الأمير، أكفُّ كفا لم يكفَّ احد أحسن منه " فاستصحبه سعيد، وأجري له خمسمائة درهم في كل شهر.[١٣٩]

ISSN: 2090 – 0449

إنَّ استحضارّ سعيدِ بنِ عثمان مالكَ بنَ الريب وسؤاله عن أسباب قطعه الطريق، وصراحةَ مالك وصدقه معه، كانت من أسباب حلِّ ما يعتري مالك من أمره وضيقه، فنفَّذ له ما كان وعده به، فصلح أمر مالك، ورافقه للجهاد لفتح خراسان، وأبلى معه بلاءً حسنًا، تشهدُ له سيرتُه الحربية، وذكره المواقع التي خاضها في معجم البلدان[١٤٠] لقد انضمَّ إلى صفوف المجاهدين ثلةٌ من الصعاليك، كانوا رُفقةَ مالك منهم؛ شُظاظ، وابن حردبة، وغُويث كما يذكر الراجز مخاطرهم من قبل بدليل قوله":[١٤١]

اللهُ نجَّاك من القصيم وبطنِ فلجٍ وبني تميم
ومن بني حردبة الأثيم ومالكٍ وسيفه المسموم
ومن شُظاظ الأحمر الزَّنيم ومن غُويثٍ فاتحِ العُكوم

وحاول سعيد بن عثمان أن يوظف مالك بن الريب قائمًا بأمر إبله، لما رأى حُسْنَ حلبه لإحدى نياقه، على أن يريحه من عناء الجهاد، فأبى مالك إلا أن يجاهد، مما يدلُّ على صدق نيته، وعزة نفسه، وصلاح سريرته فقال مالك تدليلا:[١٤٢]

إني لاستحيي الفوارسَ أن أرى بأرض العدا بوَّ المخاض الروائم
واني لاستحيي إذا الحربُ شمَّرتْ أنِ أرخي دونَ الحربِ ثوبَ المسالم
وما أنا بالنائي الحفيظة في الوغى ولا المتقي في السلمِ جرَّ الجرائم

فلما سمع سعيد شعر مالك ،عرف بأنه رجل حرب، لا حلاَّب ابل، ينضاف إلى ما ذكر أنَّ ابنة مالك تشبثت به، لتثنيه عن الجهاد مع سعيد، خشية موته، وطول غربته، فبكى لرقة طلبها، ولكنه مضى في طريقه للجهاد، داعيًا الله تعالى أن يعيده سالمًا، وأمرها أن تكفَّ عن البكاء لئلا تقطعَ نياط قلبه حزنًا، وهو في طريقه إلى الجهاد قال":[١٤٣]

ولقد قلتُ لابنتي وهي تبكي بدخيل الهموم قلبا كئيبا
حذرَ الحتفِ أنْ يصيبَ أباها وبلاقي في غيرِ أهلٍ شعوبا

ويُسكِّتُها لأنَّ دموعَها حزَّت في نفسه، ويرجو الله أن يعيده سالمًا، والأمرُ كلُّهُ بيد الله ـ عزَّ وجلَّ ـ كما في القصيدة نفسها:

اسكتي قد حززتِ بالدمع قلبي طالما حـزَّ دمعكُنَّ القلوبا
فعسى اللهُ أنْ يدفعَ عني ريبَ ما تحذرين حتى أؤوبا
ودعي أنْ تقطِّعي الآن قلبي أو تُريني في رحلتي تعذيبا

فهو في قبضة الإله سواء أكان في حضر أم في سفر:

أنا في قبضة الإلـه إذا كنتُ بعيدًا أو كنتُ منكِ قريبًا

ولعلَّ سعيد بن عثمان حاول أن يكافئ السجين مالكًا، بالحلب، عن الجهاد، لأن المكافأة تفيد في تعديل سلوك ٤٨ % من المساجين، كما في بعض الدراسات الحديثة،[١٤٤]، مما يدلُّ على إبداع الحكام المسلمين لاستصلاح أمر السَّجْنى بالمكافآت أحيانًا والعقوبات أحيانًا أخرى، واستبدلت مسميات السجون في الأردن اليوم بـ "مراكز إصلاح وتأهيل". فيها يتعلمون المهن وبها يُستصلحون.

٢/٤- إلزام اللص الغريم ببناء مسجد لله بالمال المسروق:

لَمَّا أخذ اللص تليد الضبي، وسُجن لكثرة جرائره وانتهاب حقوق الناس، وعجز عن سداده حقوقهم، في عهد عمر بن عبد العزيز "رضي الله عنه".[١٤٥] لجأ عمر إلى حل طريف، فأمره أن يبني مسجدًا لله بنفسه، فكان كما أمر الخليفة عمرين عبد العزيز، فقال تليد يسجل هذا الحدث، وقد بدل سَـوقَ الإبل مسروقة ببناء المساجد":[١٤٦]

تبدَّلتُ من سوق الأباعر في الضحى ومن قنص الغزلان بني المساجد
فأصبحتُ قد أحدثـتُ لله تـوبة ً وخيـرُ عبادِ الله في زي عـابد
على أن في نفسي إلى البيض طربةً وانّي قد أهـوى ركوبَ الموارد

وعلى الرغم من توبته؛ إلا أنه ظلَّ يحنُّ إلى عهده القديم، ويتمنى أن يقود عصابة من لصوص، قليلة الصلاة لربها، ويتمنَّى أن يسوق هجمة من الإبل كما في أبياته هذه:[١٤٧]

يقولـون جاهر يا تليدُ بتوبة
وفي النفس مني عودةٌ سأعودُها
ألا ليتَ شعري هل أقودنَّ عصبةً
قليـلٌ لربِّ العالمين سُجودُها
وهل اطردنَّ الدهرَ ما عشتُ هجمة
معرَّضةَ الأفخاذ سحـجا خدودُها

٣/٤- الاستجارة بالخليفة:

شأن الخُطيم العكلي المحرزي اللص الذي استجار بالخليفة سليمان بن عبد الملك (٥٤ ـ ٩٩هـ)[١٤٨] فأجاره، وقال الحطيم قصيدة مدح فيها سليمان بن عبد الملك منها:[١٤٩]

أعذني عياذا يا سليمان إنني أتيتُك لَمَّا لم أجد عنك مقعدا
لتؤمنني خوفَ الذي أنا خائفٌ وتبلغني ريقي وتنظرني غدا
فرارا إليك من ورائي ورهبة وكنتَ أحقَّ الناس أن أتعمدا
وأنت امرؤ عودت نقسك عادة وكلُّ امرئ جارٍ على ما تعودا
تعوَّدتَ ألا تسلم الدهرَ خائفًا أتـاك ومن أمَّنته امن الرَّدى
أجرتَ يزيد بن المهلب بعدما تبيَّن من باب المنيـة موردا
ففرَّجتَ عنه بعدما ضاق أمرُهُ عليه وقد كان الشـريدَ المطردا

لقد تعوَّد سليمانُ بن عبد الملك أن يجيرَ يزيد بن المهلب بعد أن فرَّ من سجن الحجَّاج سنة ٩٠ هـ فعفا عنه سليمان، كما هو مثبت في أحداث التاريخ.[١٥٠] وقد كان لشفاعة بعض القبائل لسجين، وإن كان سياسيًا، دور في استخراجه من سجنه، شأن شفاعة قبيلة مذحج للصعلوك "عبيد الله بن الحر الجُعفي" عند مصعب بن عمير، فأخرجه من السجن، وأطعمه خراج "بادوريا"، على أن يقاتل معـه عبـد الملك بن مروان، فرفض عبيد الله زاعمًا أن خراجها وخراج غيرها له.[١٥١]

٤/٤- رفع الجد عن الجاني، إذا دفع الحقَّ لصاحبه:

وكان يرفع الحد عن الجاني أحيانًا إذا دفع الحق لصاحبه، ووافق على إخلاء سبيله شأن رفع حد قطع اليد عن حريث بن عناب الطائي الذي سرق عبدًا لقرشي وباعه في خيبر، فأقام

ISSN: 2090 – 0449 دورية إلكترونية .مُحكّمة .ربع سنوية

القرشي البينة على حريث، فسجنه الوالي في سجن المدينة، وجعلت للقرشي يده، فبعث ابن عتاب إلى عشيرته بني نبهان، فأبوا أن يعاونوه، وأقبل عرفاء بني بحتر إلى المدينة، لتأدية صدقات قومهم، فهم حصن وسلامة ولدا عرفاء بني بحتر وسعد بن عمرو، فلقوا القرشي وانتسبوا إليه، وقالوا :"نحن نعطيك العوض من عبدك ونرضيك، ولم يزالوا به حتى قبل، فأخلى سبيله، فقال جريث يمدحهم ويهجو قومَهُ الأدنين من بني نبهان:[١٥٢]

لمَّا رأيتُ العبدَ نبهانَ تاركي   بلمَّاعة فيها الحوادثُ تخطرُ
نُصرتُ بمنصورٍ وبابني معرَّض   وسعدٍ وجارٍ بل اللهُ ينصرُ

٥/٤- مقابلة الحكّام للصوص ،لفهم مطالبهم قبل تنفيذ الحكم فيهم:

حرص بعض الحكام الأمويين على مقابلة بعض اللصوص، لفهم أسباب تصعلكهم، ومعالجتها، شأن الحجاج الذي احضر جحدر المحرزي، وسأله عن أسباب تصعلكه، فأجابه جحدر وعزاها إلى أسباب ثلاثة هي: جراءة جنانه، وجفاء السلطان له، وكلب الزمان لفقره "واقترح جحدر على الحجاج أن يبتليه ليعرف قدره، فقال :"لو بلاني الأمير لوجدني من صالحي الأعوان، وبَهْمِ الفرسان، ولوجدني من أنصح رعيته، لأني ما لقيت فارسًا إلا كُنت عليه في نفسي مقتدرًا " فقال له الحجاج . مختبرًا صدقه . :"إني قاذفك في حائر فيه أسد جائع، فإن قتلك كفانا مئونتك، وإن قتلته خلينا سبيلك "فقال جحدر أصلح الله الأمير عظمت المنية، وقربت المحنة، فقال الحجاج له: "لسنا تاركيك تقاتله، إلا وأنت مكبَّلٌ بالحديد، فغلَّتْ يداه إلى عنقه، وأرسله إلى السجن بانتظار إحضار الأسد من "كسكر" وتجويعه وإطلاقه على جحدر،[١٥٣] كما أسلفنا من قبل.

ويفهم من الحكاية أمور منها، أنَّ الحجاج أراد اختبار شخصية جحدر، وما كان للحجاج أن يعرف خصال جحدر، وأسباب جناته، لولا المقابلة، فإنْ كان قويًا استتابه لجرأة قلبه وشجاعته، مع أنه لم يئِ له إطلاق يديه من عنقه عند الصدام مع الأسد، ربما لسببين، الأول لأن جحدر لا يؤمن شرُّه، فقد يقتل من كان أمامه ويهرب، والثاني كان يأمل الحجاج بأن يمزقه الأسد المجوَّع خصيصًا له، وجحدر مقيّد، ليخلص منه، وليتخذَ اللصوص منه عبرة لهم، فقد يرتدعون، ولأنه لما انتصر على الأسد وهو مقيَّد، عجب الحجاج لبطولته وكبَّر تعظيمًا لها، ثمَّ استصحبه، فكان خيرَ مُعين له، وفضَّل جحدر بعد تخييره، أن يبقى في حومة الحجاج، على أن يعود إلى أهله، ولعلَّ الحجاج سبرَ نفسية جحدر، فوجده بطلاً، ولما اختار جحدر أن يظلَّ معه، عرف الحجاج أنَّه استصلحه، وأخرجَه من دائرة اللصوصية والفتك، إلى بؤرة الصلاح المبتغى، وهو الذي اذكرنا بمقابلة سعيد بن عثمان المشابهة، لعصابة لصوص، على رأسهم مالك بن الريب، وأشار عليهم بالجهاد معه، وأعطى سعيدُ بنُ عثمانَ مالكًا جراية شهرية، فسار مالك طوعًا معه، إلى ساحات الجهاد في خراسان (أفغانستان اليوم) وتأبَّى أنْ يمتهنَ حلبَ الإبل، ويتركَ السيفَ والخيلَ في سُوحِ الجهاد.

خاتِمَةٌ

عرضنا في بحثنا، "السجون، كما في أشعار اللصوص الصعاليك وأخبارهم في العصر الأموي" لأبرز اللصوص الصعاليك، وجدولنا لهم، و للسجون التي ذكروها في أشعارهم وأخبارهم، فبلغ عددها اثني عشر سجنًا، كانت تتوزع أكثُرُها في اليمامة، إذْ كان فيها سجنان هما: السجن المركزي "دوَّار"، و"حَجْر"، وفي واسط سجنان احدهما للحجاج والثاني ديماس، وثمة سجن في نجران من مخاليف اليمن، على الحدود اليمنية السعودية اليوم، وهناك سجن في المخيّس في البيضاء في مدينة البصرة، وثمة سجنان لم يحدد الشعر موقعهما، في عهد مصعب بن الزبير، احدها خصص للرجال والثاني للنساء، مما دفع عبيد الله بن الحر لمهاجمته، ومعه مجموعة مسلحة، ففكَّ أسر زوجته، وأخرجها منه بالقوة المسلحة.

واستوقفت الباحث عقوبات نُفذتْ بالمساجين منها تعريضُ بعضِهم لأسد ضار للتخلص منه، أو ينقذ نفسه من فتكته، وهو مقيّد، خشية بطشه بالمنتظرين، إذا سُلِّم السيف وهو طليق اليدين، ومنها عقوباتُ قطعِ الأعضاء من يد ورجل على قدر ما يحدِّده الشرع من قيمة المسروق، من نحو سرقة عبد أو حيوان كالإبل أو متاع وغيرها، ومن العقوبات التعذيب الجسدي والنفسي والتعذيب الحسي والنفسي معًا، ومنها عقوبة الصَّلب، وعرضنا مشاهدَ لأحقاد السجنى على سجَّانيهم، لتكبيلهم أرجلهم وأيديهم بالقيود والإغلاق عليها بمساميرها، ومنعهم من فكها إلا في ساعات المساء للتوضؤ والصلاة، ولحظنا غلظة السجَّانين، والتشفّي بالمساجين، وما يتزل بهم من عقوبات، مما أوغر قلبَ احدهم فقتل سجَّانه، بمؤامرة من خارج السجن، بأن أدخلت إليه حديدة "لعلها سكين صغيرة " في طعام، أرسل إليه، فقطع بها بعض الحَلَق من قيده، وأوهم سجَّانه أنَّ القيد فعَّال بيده، ثم عطف في لحظة انتقام على سجانه فقتله، وولَّى فارًّا من السجن، ليجدَ عدةَ حربه أمامه؛ من سيف وفرس، حسب خطة مرسومة من قبل، وبدأ ينفذ بعض جرائمه.

ودرسنا جوانب من معالجة بعض الحكام لقضايا اللصوص، منها مقابلتهم، والاستماع لمشاكلهم، لسبر أغوارهم النفسية، والتعامل معهم في ضوء ما عرفوه من مداخيل نفوسهم، فمن كان بحاجة إلى مال، أجروا عليه ما يكفيه، ومَن كان شجاعًا جندوه في الجيش، فاثبت بعضهم بطولات دوَّنها في شعره في معاجم البلدان، وبعض الحكام حثَّهم على الجهاد، فامتثل بعضُهم للأمر، وانخرط مع عصابته في سلك الجندية، فخاضوا في سبيل الله جهادًا في خُراسان، شأن مالك بن الريب وعصابته، التي التقى زعيمَها، سعيدُ بن عثمان في فلج، من جهة، وتخلَّص الناس من شرورهم ثانيًا، ومن المعالجات قبول بعض الحكام استجارة بعض أصحاب الأسبقيات اللصوصية بهم، فتسامحوا بالعفو عنهم، وبعض الحكام قبل شفاعة بعض القبائل، للعفو عن بعض الصعاليك، على أن يتكفل المتشفعون بدفع ما على المشفوع له من حقوق المجني عليهم، وعندها يُرفعُ الحدُّ عنه إذا دُفِعَ الحقُّ لأهله.

دورية إلكترونية .مُحكّمة .ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449

الهَوامِشُ:

(١) ابن منظور: **لسان العرب المحيط**، إعداد يوسف خياط، دار لسان العرب، بيروت، (د.ت) مادة "سجن ".
(٢) **سورة الإسراء**، آية (٨).
(٣) ابن قيم الجوزية، شمس الدين أبو عبد الله بن أبي بكر (٧٥١هـ): **الطرق الحكيمة في السياسة الشرعية**، تحقيق محمد جميل غازي، نشر مكتبة المدني ومطبعتها، جدة، سوق لندي (د.ت)، ص ١٤٠. وانظر الدكتور سعيد بن مسفر الوادعي: **فقه السجن والسجناء**، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، الرياض، ط١، ١٤٢٥هـ ٢٠٠٤م، ص ١٨، وعنده السجين هو أسير.
(٤) **سورة الشعراء**، آية (٢٩).
(٥) محمد فؤاد عبد الباقي (الشيخ): **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**، دار الفكر للطباعة والنشر، ط٢، ١٩٨١، (د.م) ص٣٤٥.
(٦) **سورة يوسف**، آية (٣٥).
(٧) **سورة يوسف**، آية (٣٥).
(٨) **سورة يوسف**، آية (٣٢).
(٩) **سورة يوسف**، آية (٣٣).
(١٠) **سورة يوسف**، آية (٣٦).
(١١) **سورة يوسف**، آية (٣٩).
(١٢) **سورة يوسف**، آية (٤١).
(١٣) **سورة يوسف**، آية (٤٢).
(١٤) **سورة يوسف**، آية (١٠٠).
(١٥) عبد الله عبد الغني غانم: **سجن النساء، دراسة أنثروبولوجية**، المكتب الجامعي الحديث، ١٩٨٨، ص ١٤. ١٥
(١٦) المرجع نفسه، ص١٥.
(١٧) قرشي مكي أبو وهب صحابي جواد غني مقنطر في الجاهلية وقنطر أبوه ذهبًا، اسلم بعد الفتح وشهد اليرموك وتوفاه الله تعالى في مكة سنة إحدى وأربعين هجرية. راجع: الزركلي، خير الدين: **الأعلام**، دار العلم للملايين، بيروت، ط٥، ١٩٨٠، مجلد ٢٠٥/٣.
(١٨) وقد ذكرهما سيدنا علي بن أبي طالب في شعره، كما يدرجه البكري في **معجم ما استعجم من أسماء الأماكن والبقاع**، عارضه بمخطوطات القاهرة وحققه وضبطه مصطفى السقا، عالم الكتب، بيروت، ج١١٩٩/٢.
ألا تراني كيِّسا مكيَّسا بنيت بعد نافعٍ مخيّسا حصنا حصينا وأميرا كيسا
(١٩) الزيلعي، فخر الدين عثمان علي الحنفي: **تبيين الحقائق، شرح كنز الدقائق**، بيروت، دار المعرفة للطباعة والنشر، ط١، ١٣١٣هـ، ج١٧٩/٤ . ١٨٠.
(٢٠) أحمد حسن إبراهيم: **السجون وتطورها** . مجلة البحوث الاجتماعية، العراق، ١٩٧٥، ص ١٢٣. وانظر عبد المجيد محمود مطلوب: **التدابير الاحترازية والتشريع الإسلامي**، مجلة البحوث الاجتماعية، ١٩٨١، ص ١٨٢.
(٢١) **سورة النساء**، آية (١٥). وقال ابن عباس رضي الله عنهما السبيل هو الناسخ لذلك، وكان الحكم كذلك حتى انزل الله تعالى سورة النور فنسخها بالجلد أو الرجم، وكذا روى روايته غير صحابي. ابن كثير: **تفسيره**، دار الفكر، بيروت، ١٩٨١، المجلد الأول، ص٤٦٣. وانظر عمر رضا كحالة: **الزنا ومكافحته**، مؤسسة الرسالة، ١٩٧٧، ص ٨٠. وانظر الدكتور عبد الله عبد الغني غانم: **سجن النساء**، مرجع سابق، ص ١٥. ١٦.
(٢٢) **سورة النور**، آية (٢). إذا كانا غير محصنين، وفي السنة تغريب عام، أما إن كانا محصنين فالرجم، (**تفسير الجلالين**، ط١١ ١٤٢٠هـ /١٩٩٩م، والرقيق على النصف، انظر تفسير الآية)
(٢٣) الجربوي، محمد عبد الله (الدكتور): **السجن وموجباته في الشريعة الاسلامية**، ج١، الطبعة الثانية، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م، ص ١٥٩ . ١٨٠.
(٢٤) تفسير القرطبي، ج٣٤١٧/٥ تفسير الآية.
(٢٥) هو سيدنا موسى بن عمران بن فاهث بن لاوي بن يعقوب بن اسحق بن إبراهيم عليه الصلاة والسلام. انظر المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين المتوفى سنة ٣٤٦هـ: **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٢، مجلد ١، ص ٤٨.
(٢٦) **سورة الشعراء**، آية (٢٩).
(٢٧) **سورة البقرة**، آية (٤٩).
(٢٨) انظر: **تفسير القرطبي**، ج١، ص ٣٢٥ . ٣٢٦.
(٢٩) انظر: ترجمة كل من بابل وسرجون الثاني (٧٠٥ق.م) في **الموسوعة العربية الميسرة**، محمد شفيق غربال وزملاؤه (ج٩٧٧/١) وبابل في المصدر نفسه ج٢٩٦/١.
(٣٠) بيرهارت، ج.هرورد: **التعذيب عبر العصور**، ص١٦٤ نقلاً عن: الدكتور الجربوي، مرجع سباق، ص ١٧١ حاشية (٢).
(٣١) كرومر، صويل: **من ألواح سومر**، ترجمة طه باقر، ص٢٢١، ص ٢٥٦، ص ٢٦٠.
(٣٢) بيرنهارت: **التعذيب عبر العصور**، ص١٦٣.
(٣٣) انظر ترجماتهم في **الموسوعة العربية الميسرة**، ج١٣٠٧/٣. فلافيو سوايستوفان من أعظم شعراء الملهاة اليونانية (الموسوعة العربية الميسرة ج١٢٧/١). وأما بلوتارك فمؤرخ يوناني وناقد وعالم من علماء الأخلاق (الموسوعة العربية الميسرة ج٤٠٢/١).
(٣٤) غالونيو، انطونيو: **عذابات وآلام الشهداء والمسيحيين**، ص ٧٣.
(٣٥) **الموسوعة العربية الميسرة**، محمد شفيق غربال وزملاؤه، دار نهضة لبنان للطبع والنشر، بيروت، ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م، ج١٨٦٦/٢.
(٣٦) الجربوي، مرجع سابق، ج١٧٨/٢.
(٣٧) المرجع السابق، ج١٧٩/٢.
(٣٨) بيرنهارت: **التعذيب عبر العصور**، ص ٣٦ . ٣٧.
(٣٩) **ديوان عدي بن زيد**، تحقيق محمد جبار، ص.١٥٠.
(٤٠) الأصفهاني، أبو الفرج: **كتاب الأغاني**، دار إحياء التراث العربي . مصور عن طبعة دار الكتب، ج١١٧/٢.
(٤١) عمرو بن هند ملك الحيرة في الجاهلية، أمه هند عمة امرئ القبس الشاعر المشهور، وهو الذي قتل طرفة بن العبد واستمر ملكه خمس عشرة سنة. الزركلي: **الأعلام**، مجلد ٨٦/٥.
(٤٢) طرفة لم يعش إلا ستا وعشرين سنة فسمي ابن العشرين. **ديوان طرفة بن العبد**، ص١٠٠، وانظر **خزانة الأدب** للبغدادي، ج٤١٣/١ . ٤١٧.
(٤٣) ياقوت الحموي: **معجم البلدان**، تحقيق فريد عب العزيز الجندي، دار الكتب العلمية، بيروت ،ج١٥٧/٥. ١٥٨. وانظر حادثة قتل بني تميم بالمشقر، حيث أوهم المكعبر والي كسرى عددا من بني تميم بميرة لهم من كسرى فقتلهم بحصن المشقر. ابن الأثير: **الكامل في التاريخ**، تحقيق أبي الفداء عبد الله القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٩٩٥، ج٣٦٢/١ . ٣٦٣. وفي ذلك يقول الأعشى في الحادثة:
سائل تميما به أيام صفقتهم لما أتوه أسارى كلهم ضرعا
وسط المشقر في غبراء مظلمة لا يستطيعون بعد الضرّ منتفعا
(٤٤) الزركلي: **الأعلام**، مجلد ٢٦٣/٧. ٢٦٤. وفيه قوله معاتبًا قومه لأنهم تركوه في الأغلال مقيدًا في سجنه:
تركتم" أبا القعقاع" في الغُلِّ معبدا وأي أخ لم تسلموا للاداهم

(٤٥) محمد أحمد جاد الله، وعلي محمد البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم: **أيام العرب في الجاهلية**، دار الجيل، بيروت، ١٩٨٨. ص ١٢٩ . ١٣٣ يوم الكُلاب الثاني.

(٤٦) الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر: **البيان والتبيين**، تحقيق عبد السلام هارون، ج٤/٤٥.

(٤٧) كانت كيسة تحت مسيلمة الكذاب. ابن هشام؛ عبد الملك أبو محمد (ت٢١٣هـ): **السيرة النبوية**، قدم لها وعلق عليها وضبطها، طه عبد الرءوف سعد، دار الجيل، بيروت، ج٣/١٤٦ (الحاشية ٢).

(٤٨) ابن الأثير: **الكامل في التاريخ**، ج٢/٧٥ . ٧٧، أحداث السنة الخامسة للهجرة النبوية، وبلغ عدد القتلى من (٦٠٠ . ٧٠٠) من الرجال ولم يقتل من النساء إلا واحدة قتلت بحدث أحدثته بان ألقت رحى على خلاد بن سويد فقتلته فقتلت به. وانظر ابن هشام: **السيرة النبوية**، ج٣/١٤٥ . ١٤٦.

(٤٩) صحابي كان سيد أهل اليمامة ثبت على إسلامه في فتنة مسيلمة ولحق بالعلاء الحضرمي، وقاتل المرتدين في البحرين وقتل بعيد ذلك. الزركلي: **الأعلام**، ج٢/١٠٠. وانظر عنه ابن حجر العسقلاني: **الإصابة** ج١/٢١١.

(٥٠) الدكتور الجريوي: **السجن وموجباته**، ج١/٢١٧.

(٥١) أخرجه البيهقي في سننه، ج٩/ص٨٩، وفي ذيلها الجوهر النقي، نقلاً عن الدكتور الجريوي: **السجن وموجباته**، ج٢/٢١٩.

(٥٢) أخرجه البخاري من باب "الملازمة " من صحيحه ج٣/٢٤٩.

(٥٣) هي سفانة بنت حاتم الطائي كما رجحه السهيلي في: **الروض الأنف**، ج٢/٣٤٢ إذ لا يعرف له بنت سواها. وانظر حاشية السيرة النبوية لابن هشام، ج٢/٥٧٨ . ٥٧٩.

(٥٤) انظر أسماء الأسرى عند ابن هشام: **السيرة النبوية**، ج٢/٢٥٧ . ٢٥٩، وانظر ابن كثير، عماد الدين: **السيرة النبوية**، ج٢/٤٧٥. وانظر أبو الحسن الندوي: **السيرة النبوية**، دار الشروق، جدة، ط٢، ١٩٧٩، ص ١٨٧ . ١٨٨.

(٥٥) ابن الأثير: **الكامل في التاريخ**، ج٣/٢٧١ أحداث سنة (٤١). انظر انتهاء خلافة بني أمية سنة ١٣٢هـ المصدر نفسه، ج٥/٦٣.

(٥٦) الحموي، ياقوت: **معجم البلدان**/ ج٣/ ١٨٧، وقد حبس النعمان به الأعشى من قبل فيذكر الغل الذي وثق به، حتى كاد يهلك في سجن ساباط "المدائن" وكان ابرويز الفارسي القى النعمان تحت أقدام الفيلة في حبس ساباط، كما يقول الاعشى:

يعالي عليه الجُلَّ كل عشية	ويرفع نقلا بالضحى ويعرق
فذاك وما انجي من الموت ربه	بساباط حتى مات وهو محزرق

(٥٧) كان شجاعًا ثائرا على بني أمية. الزركلي: **الأعلام**، ج٧/١٩٢.

(٥٨) يؤخذ عليه انهماكه في اللهو وسماع الغناء، ولد سنة (١٢٦هـ) ومدة خلافته سنة وثلاثة أشهر. تاريخ ابن خلدون، ج٣/ ١٠٦. وانظر الزركلي: **الأعلام**، ج٨/١٣٣.

(٥٩) هو أمير ولاه هشام بن عبد الملك إمرة مكة والطائف، سنة ١١٤هـ، ثم عزله الوليد وطلبه للشام، ثم جلده وبعثه للعراق مع أخيه إبراهيم المخزومي موثقين بالحديد فعذبهما أمير العراق يوسف بن عمر في محبسهما في المخيّس إلى أن ماتا فيه. الزركلي: **الأعلام**، ج٧/٩٣.

(٦٠) الزركلي: **الأعلام**، ج٧/١٣١.

(٦١) منذر هو مالك بن الجارود العبدي أَمره خالد على شرطة البصرة وكتب إليه أن يحبس الفرزدق لأبيات قالها فحبسه. الزركلي: **الأعلام**، ج٥/٢٦٦.

(٦٢) **ديوان الفرزدق**، ج٢/٢٤٨.

(٦٣) العشنق: الطويل الجسم. ابن منظور: **لسان العرب** "عشنق".

(٦٤) **ديوان الفرزدق** ج١/١٣٣، والكد: اللاصق. **لسان العرب** "لكد "، والقروص مَن يكثر القرص للجلد. **لسان العرب** "قرص".

(٦٥) لعلع: منزل بين البصرة والكوفة. الحموي، **معجم البلدان**، مادة "لعلع" ج٥/٢١.

(٦٦) راجع ياقوت الحموي: **معجم البلدان** ،ج٥/٤٠٠، لتوسطها بين البصرة والكوفة وعلى مسافة خمسين فرسخًا من كل منهما والفرسخ يساوي ثلاثة أميال، كل ميل ألف باع، وكل باع أربعة اذرع شرعية، ويساوي ستة كيلو مترات. فالتر هنتس: **المكاييل والأوزان الإسلامية، وما يعادلها في النظام المتري**، ترجمة الدكتور كامل العسلي، عمادة البحث العلمي، الجامعة الأردنية، ١٩٧٠، ص ٩٤. ويفهم أنها تبعد عن كل من المدينتين مسافة ثلاثمائة كيلو متر بمقاييس أيامنا هذه.

(٦٧) **الفرج بعد الشدة**، ص ١٧. وانظر ديماس عند الحموي: **معجم البلدان**،ج٢/٦١٥.

(٦٨) الحموي: **معجم البلدان**، ج٢/٦١٥.

(٦٩) ياقوت الحموي: **معجم البلدان**، ج٢/ ٥٤٤ . ٥٤٥ "دَوّار". وانظر قصائده في السجن عند الدكتور محمد حور: القبض على الجمر، **تجربة السجن في الشعر المعاصر**، المؤسسة العربية، بيروت، ط١، ٢٠٠٤، ص ٣٠. ٣٥.

(٧٠) البلاذري، أبو الحسن: **فتوح البلدان**، قوبل على نسخة الأستاذ الشنقيطي المحفوظة بدار الكتب المصرية، عنبي بمراجعته والتعليق عليه رضوان محمد رضوان، دار الكتب العلمية، بيروت،١٩٩١، ص ٤٢٨. وقد وردت رغبتها خطًّا إملائيًا في كتابة "**السجن وموجباته**" عند الدكتور محمد بن عبد الله الجريوي، ص ٢٤٨.

(٧١) هو حمزة بن بيض بن نمر الحنفي شاعر مجيد من أهل الكوفة، كان منقطعًا إلى المهلب بن أبي صفرة، توفي سنة ١١٦هـ/ ٧٣٤م. الزركلي: **الأعلام**، ج٢/٢٧٧.

(٧٢) عبد العزيز الحلفي: **أدباء السجون**، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٢، (د.ت) ص ١١٦. ١١٨.

(٧٣) أمير جبار ولي اليمن لهشام من عبد الملك سنة (١٠٦هـ)، ثم نقله هشام إلى بلاد العراق سنة ١٢١هـ. الزركلي: **الأعلام**، ج٨/٢٤٢.

(٧٤) من (٨٨ . ١٢٦هـ) من ملوك الدولة المروانية في الشام، عيب عليه شرب الخمر وسماع الغناء، كان مشهورًا بالإلحاد وقيل فيه ساءت القالة فيه كثيرًا. تولى الخلافة بعد عمه هشام بن عبد الملك. الزركلي: **الأعلام**، ج٨/١٢٢.

(٧٥) ابن قتيبة: **الشعر والشعراء**. نقلاً عن: الدكتور الجريوي في كتابه **السجن وموجباته**، مرجع سابق، ص٢٤٩.

(٧٦) الأصفهاني: كتاب الأغاني، ج٤/٤٠٤ وما بعدها. وكان أعرج لا تفارقه العصا، وكان يكتب حاجته عليها فلا يرد طلبه. الزركلي: **الأعلام**، ج٢/٢٦٧.

(٧٧) المصدر نفسه، ج٤/٤٠٥.

(٧٨) إحسان عباس (الدكتور): **ديوان شعر الخوارج**، دار الشروق، بيروت، ط٤، ص٥٩ . ٦٠.

(٧٩) هو ثقفي (٥٠هـ/ ٦٧٠م) اسلم سنة خمس، وشهد اليرموك وذهبت عينه فيها ولاه الفاروق البصرة ومعاوية الكوفة من دهاة العرب الأربعة فهو للبديهة وهو أول من وضع ديوان البصرة. ابن حجر العسقلاني: **الإصابة**، ترجمته ذات الرقم ٨١٨١. وانظر: الزركلي: **الأعلام**، ج٧/٢٧٧.

(٨٠) المرجع نفسه، ص ٦٠. وانظر: الدكتور محمد حور: **القبض على الجمر**، ص٢٧.

(٨١) الزركلي: **الأعلام**، ج٥/١٩٠، وقد جمع ديوانه أستاذنا الدكتور إحسان عباس: **ديوان القتال الكلابي**، انظر ص٢٧.

(٨٢) الدكتور محمد الجريوي: **السجن وموجباته**، ج٢/٢٤٩.

(٨٣) الحموي: **معجم البلدان**، ج٤/٦٦ وفيه أن عبد الله بن الزبير سجن محمد بن الحنفية.

دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية
ISSN: 2090 – 0449



(٨٤) اليشكري الأحول شاعر أموي، ويعزى سجنه إلى صعلكته وفتكه، وجمعه لصوص البادية للإغارة على أحياء العرب. الزركلي: **الأعلام**، ج٨/٢٠٤ . ٢٠٥، وتوفي سنة تسعين للهجرة.

(٨٥) الزركلي: **الأعلام**، ج٨/٢٠٤ . ٢٠٥.

(٨٦) **دهلك**: جزيرة بين اليمن والحبشة قديمًا (أثيوبية حديثًا). أمر الوليد بن عبد الملك بنفي الاحوص الشاعر عبد الله بن محمد بن عبد الله الأنصاري بعد جلده في المدينة، وظل فيها إلى ما بعد وفاة عمر بن عبد العزيز "رحمه الله"، وعاد إلى دمشق في عهد يزيد بن عبد الملك فمات فها سنة (١٠٥هـ / ٧٣٢م). الزركلي: **الأعلام**، ج٤/١١٦.

(٨٧) ابن منظور محمد: **لسان العرب المحيط**، إعداد وتصنيف يوسف خياط، بيروت (د.ت) مادتا "خلع "وصعلك "، والفيروزابادي، مجد الدين: **القاموس المحيط**، بيروت (د.ت) مادة "خلع ". وعنده الخليع والمخلوع لا يؤخذ بجريرته بعد خلعه، والصعلوك بمعنى الفقير عند أسامة بن منقذ (الأمير) **لباب الألباب**، تحقيق احمد محمد شاكر، دار الكتب السلفية، القاهرة، ١٩٨٧. ص ١٧١.

(٨٨) الدكتور حسين عطوان: **الشعراء الصعاليك في العصر الإسلامي**، دار الجيل، بيروت، ط ١، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧. ص ٨٥ . ٨٧، ص ١٣١.

(٨٩) **أشعار اللصوص وأخبارهم**، دار طلاس للدراسات ولترجمة والنشر، ط١، ١٩٨٨.

(٩٠) عبد المعين ملوحي: **أشعار اللصوص وأخبارهم**، ص ١٢ . ١٣. وانظر الدكتور حسين عطوان: **الشعراء الصعاليك في العصر الإسلامي**، ص ١٧١، ص ١٩٦، ص ١٣٨.

(٩١) الدكتور يوسف خليف: **الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي**، دار المعارف، القاهرة، ط٣، (د.ت) ص ٦٣ . ٨٨.

(٩٢) عبد الحليم حفني (الدكتور)، **شعر الصعاليك منهجه وخصائصه**، الهيئة العلمية للكتاب، القاهرة، ١٩٧٩، ص ٣٩ . ٨٥.

(٩٣) حسن محمد الربابعة (الدكتور) **من أدب الحرب عند العرب**، مؤسسة رام للتكنولوجيا والكمبيوتر، مؤتة، الكرك، ط١، ٢٠٠٤. ص١٢ . ٢٦. وانظر: الدكتور حسن محمد الربابعة **الغارة عند الشعراء الصعاليك في الجاهلية**، بحث نشرته مجلة جامعة الملك سعود للآداب، م١٠، الآداب، (١)، ١٤١٨هـ / ١٩٩٨. ص ٥٣ . ٩٢.

(٩٤) نسب ياقوت الحموي إليه أو إلى التيحان العكلي في دير عامر ولا ترجمة وقعت علها. انظر: ياقوت الحموي: **معجم البلدان**، تحقيق فريد عبد العزيز الجندي، دار الكتب العلمية، بيروت، ج٢/٥٦٤ ورقمه ٤٩٨٥ ولا يعرف مكانه.

(٩٥) المصدر نفسه، ج٢/٥٦٤. وذكره المرزبان: **معجم الشعراء**، ص ١٢٨ . ١٢٩. نقلاً عن: عبد المعين ملوحي ص٩، ص ١٢، ص ١٥، ص ١٨.

(٩٦) انظر عنه: محمد بن جرير الطبري: **تاريخ الرسل والملوك** "تاريخ الطبري"، ج٥/٣٠٥ . ٣٠٦، حوادث سنة ست وخمسين هجرية. كان معاصرًا لمالك بن ريب، وحردب بمعنى حب العشرق، وهو مثل حب العدس، وانشد له بيتًا.

علي دماء البدن إن لم تفارقي أبا حردب ليلا وأصحاب حردب.

لسان العرب: مادة (حردب)

(٩٧) لم يعرف عنه إلا ذكره اسمه في شعره وعند ياقوت الحموي: **معجم البلدان**، ج٥/٣٩٧. مادة "وادي سبع "ذكر له بيتين.

(٩٨) له بيت في مجموعة المعاني يدل على لصوصيته وسجنه وعقابه:

سجنا وقيدا واغترابا وعسرة ذكرى حبيب إن ذا لعظيم.

انظر: عبد المعين ملوحي، ص ٢٦ وحاشيتها.

(٩٩) نهاني طائي من شعراء العصر الأموي توفي نحو سنة ٨٠ هجرية. انظر: خير الدين الزر كلي: **الأعلام**، دار العلم للملايين، بيروت، ط٥، ١٩٨٠، مجلد٢/١٧٤. وأبو الفرج الأصفهاني، دار الكتب المصرية، ج١٤/٣٨٢ . ٣٨٦.

(١٠٠) الدكتور نوري حمودي القيسي: **شعراء أمويون**، بغداد، ١٩٧٦، ص ٢٤١ . ٢٧٣. وانظر عنه: عبد المعين ملوحي، **أشعار اللصوص وأخبارهم**، ص٤٥ . ٧٠.

(١٠١) الدكتور نوري القيسي: **شعراء أمويون**، القسم الأول، ص ١٥٧ . ١٩٢. وانظر بعض شعره عند ياقوت الحموي: **معجم البلدان** مواد "دوار"، و"حجر"، و"تناصف"، و"عرفة منعج"، و"الجو"، و"الشيحة"، و"ثهلان" بعضها سجون وبعضها أماكن يعرفها وله فها خبر.

(١٠٢) الترجمة عنه قليلة تجد بعضها عند الحموي: **معجم البلدان**، في مادة "رش"، ج٢/١٤٨ وله أربعة أبيات فيها، عاصر عمر بن عبد العزيز، فأمره ببناء مسجد بنفسه.

(١٠٣) الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر: **كتاب الحيوان**، ج٥/ ٤٣٣ . ٤٣٥. وذلك من لصوصيته إذا وجد الإبل، أن ينثر قرادا في مرعى الإبل ويربط شنة في أذناب بعض الإبل فتنذعر خائفة منها وتتفرق فيسرق منها، وللقراد دوره في نفرة الإبل أيضًا.

(١٠٤) كان جنى جناية فطلبه السلطان وأباح دمه، فهرب في مجاهل الأرض، فرافق الغيلان والسعالى والذئاب والأفاعي. ابن قتيبة الدينوري، **الشعر والشعراء**، تحقيق أحمد محمد شاكر، طبع دار المعارف، ١٩٦٦. ص ٧٥٨

(١٠٥) أبو الفرج الأصفهاني: **كتاب الأغاني** (طبعة دار الكتب) ج١٣/١٦٣، وعده الدكتور حسين عطوان صعلوكًا سياسيًا طامعًا في كتابه "**الشعراء الصعاليك**"، ص١٩٦ . ٢٠٨. وقتل سنة ثمان وستين هجرية على ما يؤرخ له ابن الأثير، أبو الحسن علي محمد: **الكامل في التاريخ**، راجعه وحققه، الدكتور محمد يوسف الدقاق، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٤١٥هـ / ١٩٩٥. ج٤/٧٨

(١٠٦) أبو فرج الأصفهاني: **كتاب الأغاني** (طبعة الساسي)، ١٩/١٦٣. وانظر: الدكتور حسين عطوان الذي عده صعلوكًا فقيرًا ثائرًا في كتابه: **الشعراء الصعاليك**، ص ١٧١ . ١٨٣.

(١٠٧) أفدت من تقسيم فئاتهم المذكور من الأستاذ الدكتور حسين عطوان في كتابه "**الشعراء الصعاليك في الإسلام**"، ص ٨٨ . ٨٩.

(١٠٨) الدكتور حسين عطوان: **الشعراء الصعاليك**، ص٨٥. وانظر: ترجمة عبد الملك بن مروان عند الزركلي: **الأعلام**، ج٤/١٦٥، وابن الأثير، أبو الحسن علي محمد: **الكامل في التاريخ**، مجلد٤/سنة ٦٥ وما بعدها إلى سنة ٨٦ التي توفى الله عبد الملك فيها.

(١٠٩) الحموي: **معجم البلدان**، مادة "واسط" ج٥/٤٠٠ لتوسطها بين البصرة والكوفة بمعدل خمسين فرسخًا عن كل منهما فسميت بذلك، والفرسخ يساوي ثلاثة أميال، والميل ألف باع وكل باع يساوي أربعة اذرع شرعية وباختصار فالفرسخ يساوي ستة كيلومترات. فالتر هانتس: **المكاييل والأوزان الإسلامية**، ص٩٤. ويعني أن واسط تتوسط كلا من البصرة والكوفة بثلاثمائة كيلو مترًا.

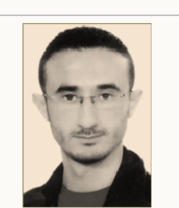
(١١٠) هو مروان بن الحكم بن أبي العاص ولاه معاوية بن أبي سفيان المدينة المنورة سنة (٤٢ . ٤٩) وأخرجه منها عبد الله بن الزبير. الزر كلي: **الأعلام**، ج٧/٢٠٧. ويفاد من الدرج التاريخي للوالي حصر زمن الحادثة خلال ولاية مروان بن الحكم أبو عبد الملك الخليفة الأموي.

(١١١) وسعيد بن عثمان بن عفان الأموي، ولاه معاوية خراسان سنة (٥٦هـ)، وفتح سمرقند، وأصيبت عينه بها وعزل عن خراسان سنة سبع وخمسين، قتله أعلاج كان قدم بهم إلى المدينة معه. الزر كلي: **الأعلام**، ج٣/٩٨

دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية
ISSN: 2090 – 0449

(١١٢) أبو الفرج الأصفهاني: **كتاب الأغاني** (دار الكتب) ج٢٢/٢٨٧ . ٢٩٠ تفصيل ذلك.
(١١٣) الأصفهاني: **كتاب الأغاني** (طبعة الساسي) ج١٩/١٦٥. ويبدو أنه سجن من قبل إذا أخذنا بما قله ابن قتيبة الدينوري: **الشعر والشعراء**، تحقيق أحمد محمد شاكر، طبع دار المعارف بمصر، ١٩٦٦، ص٣٥٣، والدكتور حسين عطوان: **الشعراء الصعاليك**، ص ١٣٢.
(١١٤) المجحدل: الأجير، وهو الذي يكري من قرية إلى أخرى وهو الغني بعد فقر. **لسان العرب**: مادة "جحدل".
(١١٥) النسعة: سير من جلد (**لسان العرب**، نسع) والحزنبل: القصير (**لسان العرب**، حزنبل " والشثن: الغليظ (**لسان العرب**: شثن).
(١١٦) **كسكر**: بلد بالعراق معروف ومعناه بلد الشعير. عبد الله بن عبد العزيز البكري الأندلسي: **معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع**، عارضه بمخطوطات القاهرة وحققه وضبطه مصطفى السقا، عالم الكتب، بيروت (د.) مجلد٢/١١٢٨، وكسكر قصبتها واسط، رآها الحموي وشهد رخص الفراريج فيها، إذ كانت تباع كل أربعة وعشرين فروجًا كبارًا بدرهم. الحموي: **معجم البلدان**،ج٤/ ٥٢٣. وترجمة الحموي لـ "كسكر" أدق من ترجمة البكري، وعند الحموي تجربة الزيارة والمشاهدة وعرضه لمشاهد اجتماعية كرخص الأسعار وتربية الدجاج وإشارته لها منطقة زراعية، وبها تدجن الفراريج.
(١١٧) الدكتور محمد حور: **القبض على الجمر**، ص٣٢.
(١١٨) **ديوان جحدر المحرزي**، حرف الجيم، قصيدة من عشرين بيتًا، وملُّوحي: **أشعار اللصوص**، ص (٨١.٧٩)، وانظر تفصيل الحدث عند البغدادي عبد القادر: خزانة الأدب (طبعة بولاق) ج٣/٣٤٠ . ٣٤٣.
(١١٩) الأطم بضم الهمزة والضاد اطم بمعنى الحصون، وأكثر ما يسمى بهذا الاسم حصون المدينة المنورة (الحموي: **معجم البلدان**، ج١/٢٥٩).
(١٢٠) كان يستحسن من الحجاج أمور منها أنه أول من ضرب درهما عليه "لا إله إلا الله، محمد رسول الله"، وأول مَن بني واسط بعد الصحابة، ومن الذين اتخذوا "الناظر" بينه وبين أهل قزوين، فكان إذا دخن أهل قزوين دخنت المناظر إن كان نهارًا، وإن كان ليلاً أشعلوا نيرانًا فتجرد الخيل لهم. الزر كلي: **الأعلام**، ٢ /١٦٩، ومن معاصرة الحدث للحجاج يفهم أن الحدث وقع قبل وفاة الحجاج سنة ٩٥هـ.
(١٢١) المرزباني: **معجم الشعراء**، ص ١٢٨ . ١٢٩. وانظر ملوحي: **أشعار اللصوص**، ص. ١٥ . ١٧.
(١٢٢) كانت وسيلة تعذيب في الجاهلية وهي خشبة فيها فروق قدر سعة ساق السجين، يحبس فيها الناس على أقطار خلف القضبان فلا يقدرون أن يتحركوا. ابن منظور: **لسان العرب**، مادة "فلق" باب القاف فصل الفاء واحتج ابن منظور بهذا البيت.
(١٢٣) الدكتور حسين عطوان: **الشعراء الصعاليك**، ص١٣٥. ينقل عن معجم البلدان، ج٣/٩٤.
(١٢٤) الحموي: **معجم البلدان**، ج٢/٥٤٥، مادة "دوار".
(١٢٥) الحموي: **معجم البلدان**، ج٣/٢١٣، والوجا: الحفا (**لسان العرب**: وجا: حفا).
(١٢٦) الحموي: **معجم البلدان**، ج٣/٢١٣، مادة "سجا".
(١٢٧) الحموي: **معجم البلدان**: ج٢/٢٥٧، مادة "حجر" على الوافر والغرب: شجر تسوى منه الأقداح البض (لسان العرب "غرب").
(١٢٨) عبد المنعم ملوحي: **أشعار اللصوص وأخبارهم**، ص ٢٦.
(١٢٩) الحموي: معجم البلدان، ج٥/٣١٣ مادة "تجران".
(١٣٠) الحموي: **معجم البلدان** ج١/٦٢٩ "مادة البيضاء"، والأقطار جمع قطر وهو الناحية (**لسان العرب** "قطر") وهي اشرف ما في الفرس والجمل، يعني السجن سود ما فيه من خصال.
(١٣١) الحموي: **معجم البلدان**، ج٢/٥٤٤ مادة "دَوَّار.
(١٣٢) المصدر نفسه، ج٣/٥٤٥ مادة "دوار".
(١٣٣) أبو الفرج الأصفهاني: **كتاب الأغاني**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج٢٤/١٨١.
(١٣٤) المصدر نفسه، ص ١٨٠
(١٣٥) الأصفهاني: **كتاب الأغاني**، ج٢٤/١٨٠.
(١٣٦) الأصفهاني: **كتاب الأغاني**، ج٢٤/١٨٠.
(١٣٧) الأصفهاني: **كتاب الأغاني**، ج٢٤/٢٠٠.
(١٣٨) ياسين، محمد لطفي: **التجربة الاعتقالية في السجون الإسرائيلية**، دار ابن رشد، للنشر والتوزيع، عمان، جبل اللويبدة، ١٩٨٨، ص١٠.
(١٣٩) الأصفهاني: **كتاب الأغاني** ، ج٢٢/٢٨٦.
(١٤٠) الدكتور حسين عطوان: **الشعراء الصعاليك**، ص١٧١ . ١٨٣.
(١٤١) الأصفهاني: **كتاب الأغاني**، ج٢٢/١٨٧.
(١٤٢) المصدر نفسه، ص ٢٩٤ . ٢٩٥.
(١٤٣) الأصفهاني: **كتاب الأغاني**، ٢٩٦ . ٢٩٧.
(١٤٤) عبد الله عبد الني غانم: **أثر السجن في سلوك النزيل**، أكاديمية نايف العربية للعلوم الأمنية، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م، ص ١٦٣.
(١٤٥) هو أبو حفص الخليفة الصالح والملك العدل استوزره سليمان بن عبد الملك بالشام وولي الخلافة بعهد من سليمان سنة ٩٩ وامتد حكمه إلى سنة ١٠١هـ ، كانت إدارته إطلاق الحكم للعامل. الزر كلي: **الإعلام**، ج٥/٥٠.
(١٤٦) الحموي: **معجم البلدان**، ج٢/١٤٨، مادة "جرش"، وانظر: الأبيات عند عبد المنعم ملوحي: **أشعار اللصوص وأخبارهم**، ص ١٠٧.
(١٤٧) الحموي: **معجم البلدان** ج٢/١٤٨ "مادة جَرش"، وإن كان يميل الباحث إلى" جُرش" بضم الجيم لأنها موقع غاراته، في مخاليف اليمن. أما جرش الشامية فبعيدة عن مسرح عملياته اللصوصية، والهجمة هي قطعة من الإبل بين السبعين والمائة. (**لسان العرب**: هجم)، وسحج بمعنى انقشر الوجه الأعلى (**لسان العرب** "سحج") لعلها الأقرب للمعنى، بمعنى ملسة الخد.
(١٤٨) الزر كلي: **الأعلام**، ج٣/١٣٠.
(١٤٩) ملوحي: **أشعار اللصوص وأخبارهم**، ص ٥١ .٥٧ ، ينقل عن **منتهى الطلب**، لابن المبارك.
(١٥٠) ابن الأثير: **الكامل في التاريخ**، ج٤/٢٥٦، أحداث سنة ٩٠ للهجرة.
(١٥١) الدكتور حسين عطوان: **الشعراء الصعاليك**، ص ٢٠٠ وما بعدها.
(١٥٢) عبد المعين ملوحي: **أشعار اللصوص وأخبارهم**، ص٢٧ . ٤٤، وانظر الحادثة ص٣٠.
(١٥٣) عبد المعين ملوحي: **أشعار اللصوص وأخبارهم**، ص ٧٣ . ٧٥.

الجهاز الأمني في مدينة الجزائر
خلال العهد العثماني



خير الدين سعيدي

ماجستير تاريخ مغاربي حديث ومعاصر

أستاذ التاريخ الحديث

جامعة سطيف (٢) – الجمهورية الجزائرية

الاستشهاد المرجعي بالمقال:

خير الدين سعيدي، الجهاز الأمني في مدينة الجزائر خلال العهد العثماني.- دورية كان التاريخية.- العدد التاسع عشر؛ مارس ٢٠١٣. ص ١٣٦ – ١٣٨.

www.kanhistorique.org ISSN: 2090 - 0449

كان التاريخية: رقمية الموطن .. عربية الهوية .. عالمية الأداء

مُلَخَّصْ

تعد مدينة الجزائر واحدة من المُدن المغاربية التي شهدت نموًا كبيرًا وتطورًا نوعيًا في مجالات عديدة وبالأخص في العهد العثماني، فبعدما كانت تُعتبر مجرد مدينة صغيرة تخضع للطرف الأقوى في الصراع الزّيّاني الحفصي،[١] انقلبت حالها وتطورت أوضاعها فأصبحت محل القيادة السياسية والعسكرية العثمانية في بلاد المغرب، وعدَّها الكثير من الرّحالة والمؤرخين العاصمة الثانية للخلافة الاسلامية بعد اسطنبول، واعتبرتها بعض الكتابات اسطنبول الصغرى.[٢] ويمكن إرجاع ديناميكية هذا التطور الاقتصادي والاجتماعي في المدينة للعديد من العوامل، على رأس هذه العوامل النظام الأمني أو بالأحرى المؤسسةُ الأمنية في مدينة الجزائر والتي سنحاول تسليط الضوء عليها من خلال صفحات هذا المقال.

مُقَدِّمَةْ

كثيرًا ما لقي النظام الأمني داخل المدينة ثناء الرّحالة والمؤرخين سواء المحليين منهم أو الأجانب، وعُدّ في الكثير من الكتابات نظامًا مميزًا قلّما وجد نظيره في المنطقة. وهو ما أهل مدينة الجزائر في ظرف وجيزٍ لتصبح أفضل بلاد أفريقية عمارةً وتجارةً، وأسواقها أنفذ سلعًا كما وصفها التمجروتي في رحلته.[٣] كما أن الإشراف الشخصيَ لحكام الجزائر على اختيار رؤساء الأجهزة الأمنية ورؤساء الشُرطة على وجهِ الخصوص يُوَضِح أهمية هذه المناصب وحساسيتها. يمكننا تقسيم المؤسسة الأمنية في مدينة الجزائر إلى جهازين أساسيين هما جهاز الأمن العام و جهاز الأمن الخاص.

أولاً: جهاز الأمن العام

والذي ينقسم بدوره حسب الدارسين إلى قسمين أساسيين يختلفان عن بعضهما في التنظيم والمهام هما:

١- قسم الأمن النهاري:

يُعتبر العصب الأساسي للحياة الأمنية في مدينة الجزائر، يقوم بالإشراف على رئاسته وتسيره كاهية[٤] الخزناجي[٥] تخضع له مجموعة من الفرق أهمها فرقة حرس الأسواق والذين كانوا في الغالب من البسكريين يبلغ عدد عناصرها ١٥٠ فردًا مقسمين على أحياء المدينة خاصةً حيث تتواجد الأسواق، وكانت كل مجموعة تحتفظ بمفاتيح الحيِّ المسؤولة عن حفظ الأمن به، فتقوم بفتح أبواب الحيّ صباحًا وإغلاقِه ليلاً في أوقات محدّدة، يخضع أفراد هذه الفرقة إلى أوامر قائد يعرف باسم أمين البسكريين.[٦] و كان في غالب الظّن المسؤول المباشر عن حفظ الأمن أمام كاهية الخزناجي.

إضافة للفرقة السالفة الذكر، توجد فرقة أخرى لا تقلُ أهميةً عن فرقة البسكريّين يمشي أفرادها ضمن مجموعة لا تقلّ عن إحدى عشر عنصرًا، تخضع لإمرة قائد يعرف باسم باش[٧] شاويش، وتعرف باسم فرقة الشواش، استعملت هذه الفرقة لأوّل مرّة في عهد الدايات وبالتحديد سنة ١٦٧١، تميزت هذه الفرقة من خلال لباسها بحيث كانت ترتدي عناصرها قُمصانًا خضراء اللون

دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449

بأحزمة حمراء عريضة، ويضعون طاقيات على رؤوسهم من الجلد الأبيض، وينتعلون أحذية حمراء تمتدُ حتّى الساقين، لم يضطر عناصر هذه الفرقة لحمل البنادق أو الخناجر لعدم الحاجة إليها، إذ كان معظم سكان المدينة يُكنّونَ لهم الاحترام ويطيعون أوامرهم في الحال.(٨)

٢- قسم الأمن الليلي:

نفس الأمر بالنسبة للقسم الليلي من عملية حفظ الأمن فقد اختلف كثيرًا الدارسين والباحثين فيما يخص المسؤول عن الأمن في هذه الفترة.

فيرى أندري ريمون في كتابه عن المدن العربية الكبرى في العهد العثماني أنّ المزوار(٩) هو المسؤول عن الشرطة الليلية، كانت مهمته تنحصر في مراقبة نشاط الحانات ليلاً،(١٠) وكان يساعده في عمله هذا مجموعة من العناصر غير معلومة العدد، و يُعِينه في هذا العمل أيضًا قائد الزواوة(١١) الذي أوكلت له بمعية خمسة عشر فردًا من الجُند الانكشاري(١٢) مهمة القبض على الأتراك، ولهذا أُشترط في قائد زواوة أن يكون تُركيا، ولا يُعدّ تكليف أحد الضباط الأتراك بالقبض على جندي تركي مثله أمرًا استثنائيًا(١٣) إذ كثيرا ما استفادت هذه الفئة من نظام خاص في العقوبات والقضاء وغيرهما من الأمور،(١٤) وبالإضافة إلى المزوار الذي كان مسؤولاً عن الشرطة الليلية كان كل من شيخ البلد وآغا الإنكشارية يقومان ببعض اختصاصات الشرطة داخل مجموعاتهم، كما أُتبعت مراقبة الحمامات ومنازل الدعارة لموظف آخر في الجهاز الأمني يعرف باسم قول آغا و لعله هو نفسه قول أوغلي باش جاويش في اسطنبول الذي كانت مهمته محصورة في تأديب الجند الإنكشاري المخالف للأوامر، يتألف لباس القول آغا من قبعة رأس على شكل كتلة حمراء مطوقة بقماش أبيض وينتعل حذاء أحمر يمنيًا.(١٥)

كان يَخضع لإمرة القول آغا في مدينة الجزائر وحدةً مكونةً من أربعين عنصرًا مكلّفين بحفظ الأمن ومراقبة أماكن اللهو والمجون في أزقة المدينة، يعتبر القول آغا المسؤول الفعلي عن حفظ الأمن أمام الخزناجي.(١٦) كما تتواجد أيضًا فرقة مكونة من خمسة عشر فردًا من اليُولداش(١٧) تقوم بمراقبة حضر التِجوال في أزقة المدينة بعد غلق أبواب الأحياء،(١٨) ويُمنع على أعضاء هذه الفرقة مغادرة الأحياء المسؤولة عنها بدون ترخيص. هذا بإيجاز تصوير مبسط لجهاز الأمن العام بمدينة الجزائر خلال العهد العثماني، والذي تميّز أساسًا بتعقيد تشكيلاته، وغموض استراتيجية كل فرقة والمهام المنوطة بكل فرد ضمنها.

ثانيًا: جهاز الأمن الخاص

نقصد بهذا الجهاز الحرس الخاص بحاكم الجزائر في مراحل الحكم العثماني المختلفة، يُعتبر هذا الجهاز الأكثر حساسيةً إذا قورن بغيره، حيث أنّه يُحدّد بشكلٍ كبيرٍ تواجد الحاكم في السُلطة من عدمه، ولهذا كثيرًا ما حاول حُكّام الجزائر- عندما يُعينون حديثًا- استمالة عناصر هذا الجهاز، من خلال قيام معظم الدايات والباشاوات بعد تَعينهم بِصرف زيادات في مُرتبات عناصر هذه الفئة لضمان ولائهم،(١٩) يخضع اختيار عناصر هذه الفئة إلى العديد من الشروط كالانضباط والجِدّية والشجاعة بالإضافة لقِدم الخدمة في صفوف الجيش الانكشاري أو ما يمكننا الاصطلاح عليه الخبرة العسكرية، فالآغا يقوم شخصيًا باختيار العناصر المكونة لهذه الفرقة، لا يتجاوز عددهم في الغالب خمسة أشخاصٍ تنحصر مهمتهم في مرافقة الحاكم حيث حلّ أو ارتحل، فكانوا يرافقونه عند ذهابه للمسجد، وفي نزهته العادية،(٢٠) ويتميزون في لباسهم ورُتبهم عن باقي أفراد الجيش الانكشاري.

كما توجد فرقة ثانية تتكون من عشرين فردًا يُعرفون باليا باشا،(٢١) تكون مهمتهم أيضًا مرافقة الحاكم الى المسجد بالتحديد عند ذهابه لأداء صلاة الجمعة.(٢٢) بالإضافة لما مرّ بنا من تشكيلات للجهاز الأمني الخاص تحدّث الزّهار في مذكراته عن فرقة تعرف بالنُوبجية،(٢٣) وهي فرقة عسكرية مُكونة أساسًا من أربعين عنصر تشابه مهامهم مهام رجال الحرس الجمهوري حاليًا، تقوم هذه الفرقة بعمل برتوكول التشريفات الخاص بالحاكم حيث تمنح نوعًا من الهيبة لحاكم الجزائر، يصطَف عشرون فردًا منها على يمين الممر المؤدي إلى دار الملك وعشرون آخرون على يسار نفس الممر، يقوم عناصر هذه الفرقة برد السّلام على الوزراء والشخصيات الهامة التي تأتي لزيارة الحاكم في دار الإمارة بأعلى صوتها، كما تقوم بالدّعاء للفرد الذي يدخل على الحاكم بالسداد والخير وطول العُمر، ترجع زمام القيادة في هذه الفرقة لقائد يعرف باسم خُوجة الباب، يقوم بتَسلُّمَ أسلحة الوزراء وجميع من يدخل للحاكم ثم يُرجعها لأصحابها عند مغادرتهم.(٢٤)

تعتبر الفرق التي تحدثنا عنها أبرز التشكيلات الخاصة بالحراسة الشخصية لحاكم الجزائر، ومعظم الاغتيالات التي كانت تقع في وسط الدايات والآغوات لا تحدث إلا بعد سُخط هذه الفئة أو تواطئها.

خاتِمَةٌ

إن المؤسسة الأمنية في مدينة الجزائر على الرغم من تعقيدات تشكيلاتها والغموض الذي لا يزال يكتنفها، فإنّها كانت ناجحةً إلى حد بعيد - خاصةً جهاز الأمن العام- في القيام بمهامها، الأمر الذي جعل القُنصل الأمريكي يُغدق في الثناء على النظام الأمني في المدينة قائلاً في مذكراته: «...لا توجد مدينة في العالم تبدي فيها الشرطة نشاطًا أكبر مما تبديه الشرطة الجزائرية، التي لا تكاد تفلت عنها رقابة جريمة، كما أنه لا يوجد بلد يتمتع فيه المواطن وممتلكاته بأمن أكبر...».(٢٥) وهذا الثناء لا يأتي مُجاملة أو من فراغ وإنما يعود لطبيعة التركيبة الاجتماعية(٢٦) لمدينة الجزائر من جهة - إذ كانت عبارة عن فسيفساء اجتماعية يَصعُب احتوائها والسيطرة عليها- ومن جهة ثانية إلى طبيعة سكان هذه المدينة إذ كانوا في معظمهم ريّاس بحر متميزين حتّى عن غيرهم من ريّاس بحر في العالم بجسامتهم وقوتهم العضلية.

دورية إلكترونية .مُحكّمة .ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449



الهوامش:

(١) انظر: تفصيل ذلك **تاريخ ابن خلدون**، دار الأعلى، بيروت، لبنان، ج١، ص ١٠٠ وما يليها.

(٢) أبو القاسم سعد الله: **تاريخ الجزائر الثقافي**، دار البصائر، الجزائر، ٢٠٠٧، ج١، ص١٧٠.

(٣) محمد الجز ولي التمجروتي: **النفحة المسكية في السفارة التركية**، ط الأولى، دار بوسلامة للطباعة والنشر والتوزيع، تونس، ١٩٨٨، ص٩٠.

(٤) لفظة تركية فارسية أصلها كدخدا ومعناها رَبُّ الدار، كُتب في بعض المصادر كيخيا و كخيا وذكره هايدو باسم كاهية. اعتمد رسميًا في العهد العثماني كلقب يطلق على كل معاون أو مساعد لموظف كبير في الدولة، فعمله أشبه ما يكون بعمل النائب. انظر تفاصيل ذلك:

مصطفى عبد الكريم الخطيب: **معجم المصطلحات والألقاب التاريخية**، مؤسسة الرسالة، ١٩٩٦، ص٣٦٣.

Diego de Haèdo: ***Topographie et histoire générale d'Alger*** .TR . Berdrigger et Monnereau. p73.

غزوات خير الدين وعروج: لمؤلف مجهول، تحقيق نور الدين عبد القادر، المطبعة الثعالبية، الجزائر، ١٩٣٤، ص٢٤ الجزء الخاص بالتعليقات.

(٥) عائشة غطاش: **الحرف والحرفيون بمدينة الجزائر (١٧٠٠- ١٨٣٠)**، منشورات أناب، الجزائر، ٢٠٠٧، ص٦٩.

(٦) ريمون أندري: **المدن العربية الكبرى في العهد العثماني**، ترجمة. لطيف فرج، ط الأولى، دار الفكر للدراسات، ص ١٠٥، ١٠٦.

(٧) كلمة تركية تعني الرأس شاع استعمالها كلقب من ألقاب التشريف في العهد العثماني، منح هذا اللقب لكبار ضباط الجيش والبحرية انظر:

مصطفى عبد الكريم الخطيب: **معجم المصطلحات والألقاب التاريخية**، ص٦٥.

(٨) علي خلاصي: **الجيش الجزائري في العصر الحديث**، دار الحضارة، الجزائر ٢٠٠٧، الطبعة الأولى، ص١٨٩.

(٩) كلمة أمازيغية تنطق أمزّار أو أمغّار، ويقصد بها في العُرف الأمازيغي القائد أو المُقدم أو الأوّل، كما قد يقصد بها في العربية كثير الزيارة.

(١٠) ريمون أندري: **المدن العربية الكبرى**، ص١٠٦ .

(١١) عائشة غطاش: **الحرف والحرفيون في مدينة الجزائر**، ص٦٩.

(١٢) لفظة تركية أصلها "ينك جري" أو "يكيجريلر" ويقصد بها العسكر الجديد، كانت مشكَّلة من الأطفال المسيحيين خاصة الأيتام وأسرى الحرب، يُنشئون على الولاء التام للسلطان العثماني، قيل أن أوّل من أمر بتشكيل هذا الجيش السلطان أور خان سنة ١٣٣٠، بلغ تعداد هذا الجيش في عهد سليمان القانوني نصف مليون مجند انظر:

مصطفى عبد الكريم الخطيب: المرجع السابق، ص٥٠.

(١٣) قيل أنّ هذا العمل أنيط بالأتراك حتى تبقى هيبة الجيش الانكشاري في أوساط المجتمع، ومثاله حاليًا المحاكم والسجون العسكرية.

(14) Joao- Mascarades: ***Esclave a Alger-T- Paul Teyssier***. Édition Chandeigne .Paris.1993. p96.

(١٥) مصطفى عبد الكريم الخطيب: **معجم المصطلحات والألقاب التاريخية**، ص٣٥٦.

(١٦) عائشة غطاش: **الحرف والحرفيون في مدينة الجزار**، ص٦٩.

(١٧) كلمة تركية تعني الصاحب أو الرفيق.

(١٨) علي خلاصي: **الجيش الجزائري في العصر الحديث**، ص١٨٩.

(19) Diego De Haédot: op. Cit. p.p.60, 64.

(20) op. Cit. p61.

(٢١) لفظة تركية أُطلقت على رئيس الجُند في الجيش العثماني.

مصطفى عبد الكريم الخطيب، المرجع السابق، ص٤٤٥.

(22) op. Cit. p61.

(٢٣) ذكرها الزّهار في مذكراته بثلاثةِ ألفاظٍ هي الأونباجية، والنباجية، والنوباجية، والصحيح ما ذهب إليه خليفة حماش من أنها النوبتاجية، وهي كلمة مركبة من "نوبت" ويقصد بها التداول أو النوبة في اللغة العربية، والأداة "جي" والتي تطلق للدلالة على المهن أو الحرف، وتطلق الكلمة مركبة على "الجنود الذي يتداولون أو يتناوبون على الحراسة". انظر:

أحمد الشريف الزهار: **مذكرات نقيب أشراف الجزائر**، تحقيق توفيق المدني، دار البصائر، الجزائر،٢٠٠٩. خليفة حماش: **أهمية المصطلحات التركية في دراسة التاريخ والحضارة الإسلامية**، ضمن كتاب تحية وتقدير للأستاذ الساحلي أوغلو، منشورات مؤسسة التميمي للبحث العلمي، زغوان ١٩٩٨.

(٢٤) أحمد الشريف الزهار: المصدر نفسه، ص٦٢.

(٢٥) عائشة غطاش: المرجع نفسه، ص٦٩.

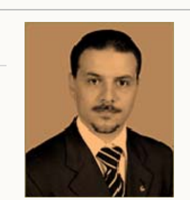
(٢٦) انظر: عن التركيبة الاجتماعية لمدينة الجزائر، أبو القاسم سعد الله: **تاريخ الجزائر الثقافي**،ج١، ص١٤٨وما يليها.

دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية
ISSN: 2090 – 0449





سوسيولوجيا الثورة في الفكر الخلدوني "دراسة معاصرة للربيع العربي في ضوء مقدمة ابن خلدون"



د. علاء زهير الرواشدة

أستاذ علم الاجتماع المشارك
رئيس قسم العلوم الاجتماعية
جامعة البلقاء التطبيقية – الأردن

د. أسماء العرب

أستاذ علم الاجتماع المشارك
قسم العلوم الاجتماعية
جامعة البلقاء التطبيقية – الأردن

الاستشهاد المرجعي بالدراسة:

علاء زهير الرواشدة، أسماء العرب، سوسيولوجيا الثورة في الفكر الخلدوني: دراسة معاصرة للربيع العربي في ضوء مقدمة ابن خلدون.- دورية كان التاريخية.- العدد التاسع عشر؛ مارس ٢٠١٣. ص ١٣٩ – ١٤٨.

www.kanhistorique.org ISSN: 2090 - 0449

كان التاريخية: رقمية الموطن .. عربية الهوية .. عالمية الأداء

مُلَخّصْ

هذه دراسة استقرائية تحليلية سوسيولوجية للفكر الثوري عند ابن خلدون؛ يهدف التعرف على مفهوم الثورة كما وردت في مقدمة ابن خلدون والمفاهيم التي تحمل نفس المعنى كالانقلاب والحرب، إضافة للتعرف على أشكالها وأهدافها، وأسبابها، وأساليبها ونتائجها، وصفات قادة الثورات وتأثيراتها في الحياة الاجتماعية والسياسية، مع محاولة استشراف مستقبل الربيع العربي في ضوء طروحات ابن خلدون. ومن خلال منهج استقرائي تحليلي متعمق للفصول الخاصة بالثورات والحروب في مقدمة ابن خلدون، ولأهم المراجع التي تحدثت عن الموضوع بشكل مباشر. وبعد العرض والمناقشة والتحليلٌ خلصت الدراسة إلى مجموعة من الاستنتاجات حول مفهوم الثورات وأسبابها وأشكالها ونتائجها.

مُقَدِّمَةٌ

يجد الباحث نفسه وهو يتناول بعض الجوانب من شخصية ابن خلدون، واستطلاع آرائه الثاقبة في مسائل الاجتماع الإنساني، أمام شخصية علمية نابغة، اكتسبت دراية واسعة بشؤون الحكم والسياسة، من خلال تقلبه في المناصب، ومعايشته للسلاطين وحواشيهم، ولذلك جاءت أرائه مشبعة بهذه الخبرة، طافحة بملاحظاته النابعة من تجاربه المكتسبة من اطلاعه العلمي ومراسه السياسي. ولذلك يحتل ابن خلدون في التراث العربي الإسلامي وفي الفكر الغربي المعاصر، مكانة متميزة، فهو أحد الرواد الذين شيدوا البناء الفكري لصرح العلوم الإنسانية، وعلى رأسها علم الاجتماع، ويُنظر إليه على أنه صاحب رؤية حضارية خاصة، ولاسيما فيما يتعلق بدراسة التاريخ البشري، والمجتمع الإنساني والعمران الحضاري، ويتجاوز بعض الدارسين له ذلك فيتحدثون عن عبقريته في الفكر الاقتصادي والتربوي والسياسي وغير ذلك من الحقول المعرفية.

لقد كان ظهور العلامة العربي ابن خلدون في القرن الرابع عشر بمثابة الانعطافة الكبرى التي غيرت أسلوب التفكير ومنهج النظر في شؤون العمران البشري والاجتماع الإنساني، وقد وضع ابن خلدون لهذا الاجتماع جملة من الحاجات هي بمثابة الأركان التي يتكئ عليها الاجتماع البشري (لاكوش، ١٩٧٤) وابن خلدون هو ولي الدين عبد الرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمي كنيته "أبو زيد"، عالم عربي شهير وواضع علم الاجتماع الحديث حيث خرج بنظرياته الاجتماعية حول قوانين العمران وملاحظاته الدقيقة حول قيام وسقوط الدول وأعمارها وأطوارها، كان يهو الاطلاع على الكتب والمجلدات التي تركها العلماء السابقين وذلك لكي تتكون عنده خلفية علمية يستطيع أن يستند عليها بأفكاره وهذا بالإضافة لتمتعه بالطموح العالي والثقافة الواسعة. ولد بتونس سنة ١٣٣٢م لأسرة من أصول يمنية هاجرت الأسرة مع بداية سقوط الأندلس، اقبل ابن خلدون على العلم وقام بدراسة القران الكريم وتفسيره والفقه واللغة بالإضافة لعدد من العلوم الأخرى.

يعتبر ابن خلدون من الشخصيات الإسلامية الفذة التي أغنت المكتبة العربية بالكثير حيث كان من السباقين في طرح كم كبير من الأفكار والنظريات، واستطاع أن يتوصل اليها قبل الكثيرين ممن يدعون الأسبقية، وفي مجالنا في علم الاجتماع فأنة يعتبر المؤسس لهذا العلم قبل أوجست كونت وفيكو. توفي ابن خلدون في مصر سنة ١٤٠٦م، وكانت شخصية ابن خلدون ولا تزال جذابة من كل جوانبها، ولكن جانبين منها قد جذبا أنظار القدامى والمحدثين من الباحثين، وهما الجانب الفكري والثقافي والجانب السياسي، وتتميز نظرياته بأنها صالحة لكل زمان ومكان لأنها مستقاة من القرآن الكريم، والأحاديث الشريفة، فهذا المؤرخ العلامة أول مَن حفظ القرآن الكريم واستقى منه نظرياته في العمران، والدولة والتربية وعلم الاجتماع.(عبد الواحد، ١٩٨٤)

وتحقيقًا لأهداف الدراسة تم الاعتماد على المنهج الاستقرائي لمقدمة ابن خلدون، وبالذات الفصول الخاصة بنظرية العصبية والثورات والحروب، بالإضافة إلى اختيار أهم المراجع التي تحدثت عن ذات الموضوع.

مشكلة الدراسة

في ظل ما يشهده العالم العربي المعاصر من حركات اجتماعية، وتغيرات، وثورات يكون للحديث عن فكر ابن خلدون الثوري أهمية كبرى، قد يساعدنا على فهم ما يجري في واقعنا من خلال استقراء الماضي والمقارنة معه، على الرغم من أن ابن خلدون لم يحدد فصل خاص بالثورات وأسبابها كما فعل بالكثير من المواضيع الأخرى، والتي حدد لها فصل أو أكثر في مقدمته، لذلك سيتم تجميع أفكار ابن خلدون حول موضوع الثورات مع ملاحظة أن كلمة ثورة لم ترد إلا نادرًا في مقدمته، لكن وجد ما يعتبر اليوم بالوضع الثوري، حيث تم تجميع أراء ابن خلدون من فصول عدة في المقدمة، وبناءً على ذلك فإن هذه الدراسة ستعرض تعاريف لبعض المفاهيم التي تعبر عن وجود وضع ثوري كالثورات والانقلاب والحروب. كما سيتم تناول جزء من فكر وأراء ابن خلدون في موضوع الثورات حيث سيتم التعرف إلى أهداف الثورة وأسبابها الظاهرة والكامنة من وجهة نظر ابن خلدون. وسيتم الحديث عن ما بعد الثورة ونتائجها من حيث الاستيلاء على الحكم، وهو نقطة البداية عند ابن خلدون لنشأة دولة جديدة قوية، ودور العصبية باعتبارها المحرك الأساسي في هذا الموضوع.

أهداف الدراسة

تسعى الدراسة إلى التعرف على:

- مفهوم الثورة عند ابن خلدون والمفاهيم التي تحمل نفس المعنى كالانقلاب، والحرب.
- أهداف الثورات عند ابن خلدون.
- صفات قادة الثورات.
- أسباب الثورات عند ابن خلدون.
- أشكال وأساليب الثورات عند ابن خلدون.
- نتائج الثورة وماذا يحدث بعد نجاحها.
- استشراف مستقبل الربيع العربي في ضوء طروحات ابن خلدون.

أسئلة الدراسة

تحاول هذه الدراسة الإجابة عن الأسئلة التالية:

- ما مفهوم الثورة عند ابن خلدون مقارنة بالمفاهيم التي تحمل نفس المعنى كالانقلاب والحرب؟
- ما أهداف الثورات عند ابن خلدون ؟
- ما صفات قادة الثورات ؟
- ما أسباب الثورات عند ابن خلدون؟
- ما أشكال وأساليب الثورات عند ابن خلدون؟
- ما نتائج الثورة وماذا يحدث بعد نجاحها ؟
- ما مستقبل الربيع العربي في ضوء طروحات ابن خلدون؟

أهمية الدراسة

تتلخص أهمية الدراسة بما يلي:

- في ظل ما يشهده العالم العربي المعاصر من حركات اجتماعية وتغيرات، وثورات يكون للحديث عن فكر ابن خلدون الثوري أهمية كبرى، قد يساعدنا على فهم ما يجري في واقعنا من خلال استقراء الماضي والمقارنة معه.

- أن العصبية كانت المحور الأساسي الذي تدور حوله أبحاث ابن خلدون ونظرياته لذلك تكمن أهمية هذا البحث في محاولة التعرف على مفهوم العصبية باعتبارها من المقولات النظرية الهامة التي استخدمها ابن خلدون في تفسير وفهم المجتمع.

- التعرف ومحاولة تفسير وتوضيح مفهوم وأسباب وأشكال وأساليب الثورات والحركات الاجتماعية التي تحدث عنها ابن خلدون من خلال النظريات والدراسات التي قدمها.

- كما تستشرف هذه الدراسة الربيع العربي في ضوء طروحات ابن خلدون.

- إن استقراء آراء وأفكار ومقولات ابن خلدون في الحركات والثورات والحروب والدولة قد تساعد على فهم ما يجري في مجتمعاتنا العربية المعاصرة من تغيرات شاملة.

المفاهيم

بما أن البحث سيتناول موضوع الثورة عند ابن خلدون فلا بد من تعريف هذا المفهوم وبعض المفاهيم الأخرى والتي تتداخل معها في المعنى مثل الحرب والثورة الاجتماعية والانقلاب حتى نتمكن من تحديد مفهوم ابن خلدون للثورة من ثم تحرى أسبابها.

- **الحرب:** حيث عرفها بعض المفكرين "أنها صراع عنيف بين القوات المسلحة من قبل أمتين أو دولتين، أو حاكمين، أو حربين في نفس الأمة أو الدولة، أو استخدام القوة العسكرية ضد قوة أجنبية أو حزب معاد في نفس الدولة". (الشكعة، ١٩٨٨) يُلاحظ من خلال

دورية إلكترونية .مُحكّمة .ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449

هذا التعريف أن وجود القوة العسكرية وتدخل القوات المسلحة كأحد أطراف النزاع شرط في الحرب.

- **الانقلاب**: يقصد به "عملية الإطاحة الفجائية والسريعة والعنيفة بالنخبة الحاكمة، واستبدالها بنخبة أخرى اعتمادًا على بعض عناصر القوة كالجيش والبوليس دون مشاركة شعبية ودون تغيرات أساسية في طبيعة النظام السياسي وأنماط توزيع عناصر القوة في (الشكعة، ١٩٩٢: ١٩). فيلاحظ أن الانقلاب يكون هدفه السلطة الحاكمة فقط، ويأخذ طابع السرعة والعنف ولا يكون هناك تدخل من الشعب، وهذا يعني تغيير الأشخاص الذين يحكمون فقط.

أما **الثورة** فلها عدة تعريفات نذكر منها:

- عرفت الثورة بشكل عام "بأنها التغيير الجذري للواقع الفاسد".

- وعرفت كذلك بأنها "مرحلة بناء حتمية في تطور المجتمع تكمل أسبابها في التناقضات التي يقوم عليها البناء الاجتماعي، وبالذات التصادم الحاصل بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج، والتنافر بين الطبقات وقانون الثورة الاجتماعية، وهو القانون الأساسي للانتقال من مرحله اجتماعية اقتصادية إلى أخرى". (الشدادي، ٢٠٠٢)

ويلاحظ هنا التشابه ما بين الثورة والانقلاب باستثناء المشاركة أو التعبئة الجماهيرية والتي تكون أساسية لإحداث التغيرات في الثورة، وتعبئة الجماهير وإعدادهم لمرحلة جديدة يتم فيها إجراء تغيرات شاملة لبنية المجتمع. كما يلاحظ الهدف المشترك ما بين الثورة والانقلاب من حيث هو السلطة والنخبة الحاكمة، لأن التغير لها هو السبيل لإجراء التغيرات الأخرى في المجتمع وبشكل شمولي.

وأشار متروك الفاتح إلى تعريف زمرمان الثورة لأنها تعني "الإطاحة الناجحة بالنخبة أو النخب الحاكمة من قبل نخبه أو نخب أخرى وهذه الأخيرة عادةً ما تقوم بعد الاستيلاء على السلطة والتي تتضمن قدرًا من العنف وتعبئة الجماهير بإحداث تغيير جذري في البيئة الاجتماعية وكذلك في بنية السلطة. كما تناول الفالح تعريف تيلي (Tilly) للثورة حيث عرفها بأنها "الإطاحة بالسلطة من قبل جماعة ما معبأة نحو أفضل بالقوة والتي تعني استخدام وسائل عنيفة في الإطاحة، وفرض الإذعان على مجموعات أخرى (الفالح، ١٩٩٦، ص١٧٢ - ١٧٣).

إن التعريفات السابقة اتفقت على أن هناك تغير سوف يطرأ أكان على مستوى النخبة الحاكمة أو على مستوى المجتمع ككل، وهذا ما فرق بين مفهوم الانقلاب وبين مفهوم الثورة التي تكون أعم من حيث التغيرات التي تترتب على حدوثها، رغم أن التداخل فيما بينها حاصل كما يلاحظ من خلال تعريف تيلي (Tilly) للثورة والتي حددها بالإطاحة بالسلطة ولم يشترط المشاركة أو التعبئة الشعبية كما ذكر زمرمان في تعريف الثورة، وهناك تعريفات للثورة بعضها حدد الأسباب التي تدعو إلى حدوث الثورات وكانت بتركيز البعض على العوامل الاقتصادية ونمط الإنتاج وصراع الطبقات بينما ركز البعض الأخر على إدخال العوامل النفسية من الإحباط والسخط والحرمان النفسي كأسباب تدفع الجماهير إلى الثورة.

كما أشار البعض إلى؛ أن الأنساق والقيم والاختلال في توازن المجتمع ومؤسساته بما فيها المؤسسة السياسية هو من أسباب ووقوع الثورات. كما نظر الآخرون إلى الديناميكية للجماعات المتنافسة باتجاه السلطة وسيطر عليها من منظور الصراع السياسي وضعف السلطة المركزية ومراكز القوة وتحالفاتها والمسألة التعبوية. لذلك نرى وبكل الحالات أن هناك جماعه أو قوه متأهبة لإحداث تغيير في المجتمع، وغالبًا ما يكون بالثورة والاستيلاء على السلطة وهي عند الماركسية الطبقة العاملة المستغلة، وفي النظريات النفسية مجموعة محبطة ترتبط بالحرمان أو ذات التوقعات أو الطبقات الوسطى، والنظريات السياسية للثورة هي جماعة تحالف سياسية. وبالعودة إلى تيلي (Tilly) فنجده حدد شروط للوضع الثوري بما يلي: (الفالح، ١٩٩٦، ص١٧٣).

١. توافر القوى المنافسة وظهورها كبديله للسلطة.
٢. درجة ومستوى الالتزام والدعم للمطالب.
٣. تشكل التحالفات بين القوه المتنافسة.
٤. عجز أو عدم رغبة الحكومة في مواجهة تلك القوى.

وبذلك نكون قد عرضنا بشكل سريع بعض التعاريف التي تناولت الحرب، والانقلاب، والثورة الاجتماعية، حتى نستطيع أن نبين أفكار ابن خلدون في الثورة أو الوضع الثوري من خلال مقدمته.

أولاً: الحروب وإنتاج الثورات في الفكر الخلدوني

يعتبر ابن خلدون الحروب والثورات أمر طبيعي وهي موجودة وسببها يكون إرادة الانتقام، انتقام البشر من بعضهم البعض وتعصب كل لجماعته حيث يذكر في مقدمته: "أعلم أن الحروب أنواع المقاتلة لم تزل واقعه في الخليقة منذ بدأها الله وأصلها إرادة انتقام بعض البشر من بعض ويتعصب لكل منها أهل عصبيته فإذا تذمروا لذلك ولا توافقت الطائفتان إحداهما تطلب الانتقام والأخرى تدافع، كانت الحرب وهي أمر طبيعي في البشر". (ابن خلدون، المقدمة، ص٢٧٠ - ٢٧١). كما ذكر ابن خلدون كذلك أن "من أخلاق البشر فيهم الظلم والعدوان على بعض، فمن امتدت عينه إلى متاع أخيه فقد امتدت يده إلى أخذه إلا أن يصده وازع" (ابن خلدون، ص١٣٢). والوازع هنا: يعتبر بمثابة صمام الأمان الذي يحول دون وقوع العدوان.

ومن الملاحظ؛ أن ابن خلدون نسب سبب الثورات والخراب والدمار في الأوطان إلى العرب، والسبب كما يذكر بمقدمته "أنهم أمة وحشيه باستحكام عوائد التوحش وأسبابه فهم قصار لهم خلقًا وجبله وكان عنده ملذوذًا لما فيه من الخروج على رقبة الحكم وعدم الانقياد للسياسية". " إن للعرب ميلاً للتمرد واصطناع الثورات، طبيعتهم النهاب من الآخرين وأخذ أموالهم، السياسية تقف عاجزة عن إيقافهم بسبب خراب العمران" (ابن خلدون، ص١٥١)، وعلى ما يبدو أن ابن خلدون قصد الأعراب في البادية، وليس العرب وهؤلاء تفرض عليهم طبيعة الحياة التي يعيشونها اللجوء إلى الغزو لتأمين قوتهم ومكان بقائهم في ظل الظروف

دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية
ISSN: 2090 – 0449

الصحراوية القاسية التي يعيشونها، وعلى ذلك يفند ابن خلدون أسباب العدوان والانتقام بما يلي: (ابن خلدون، ص٢٧).

١. الغيرة والمنافسة، وهي غالبًا ما تكون بين القبائل والعشائر.
٢. العدوان بين الأمم الوحشية كالعرب والتركمان والأكراد، كون أرزاقهم تقوم على الغزو والإغارة.
٣. الجهاد في سبيل الله (غضب لدين الله).
٤. حروب الدول مع الخارجين عليها والمانعين لطاعتها (أي المتمردين أو الثوار إن جاز لنا التعبير).

حيث أعتبر ابن خلدون الصنفان الأولان حروب بغي وفتنه وصنفان الأخيران حروب جهاد وعدل. ويقول ابن خلدون أن الوصول إلى الملك في البداية يكون مشجع للمزيد من التوسع والتغلب على عصبيات أخرى. "إذا حصل تغلب بتلك العصبية على قومها طلبت بطبعها التغلب على أهل عصبية أخرى بعيده عنها". (ابن خلدون، ١٩٩٩: ١٤٠). وأعتبر أن الرغبة بالتوسع هو طبع يرافق الغالب عند إحرازه النصر فهو يتطلع دائمًا إلى المزيد.

١/١- الثورة عند ابن خلدون:

على الرغم من أن ابن خلدون لم يفرد فصل خاص بالثورة، إلا أن الوضع الثوري عنده يبدأ عند ظهور عدد من العصبيات تتنافس باتجاه السلطة بظل وجود دولة تعيش الطور الأخير، وهو طور الهَرَم والانهيار، حيث تكون من الضعف السياسي والاقتصادي وتردي الأوضاع الاجتماعية، وهنا تبرز العصبيات التي تتنافس باتجاه السلطة والملك مما أسماه بعض المفكرين بـ "الكامنة الثورية" (الفالح، ص١٧٧) وهي موجودة عند ابن خلدون وترتبط بتواجد العصبيات المتعددة في الأقاليم، بحيث تكون الغلبة للعصبية الأقوى، وتنتهي الثورة مع الانتصار والسيطرة، وقد تكون هذه المرحلة عنيفة، وقد لا تكون كذلك، فالأمر يتعلق بالدولة ومدى ضعفها، ومن أين تكون الحركة الثورية هل هي من المركز أو من الإطراف ؟ ويشير ابن خلدون إلى وجود مناصرين للوضع الجديد من المضطهدين أيام الحكم السابق، حيث يقول ابن خلدون في مقدمته بوجود "مناصرين للوضع الجديد من المقهورين أو مَن كانوا يستشعرون الظلم، وكذلك يتفق مع مَن بقي أيضًا منتبذًا عنه من عشائر أمتهم" (ابن خلدون، ص١٤٦).

٢/١- بداية الثورة عند ابن خلدون:

تبدأ الثورة عند ابن خلدون بنقطة حاسمة بين عهدين لدولتين، نهاية دولة ضعيفة، وبداية دولة قوية. فالطور الأول وهو النشأة "طور الظفر بالبغية، وغلب المدافع، والممانع والاستيلاء على الملك وانتزاعه من أيدي الدولة السالفة قبلها، في هذا الطور أسوة قومه في اكتساب المجد، وجباة المال، والمدافعة عن الحوزة والحماية لا ينفرد دونهم بشيء لأن ذلك هو مقتضى العصبية التي وقع بها الغلب وهي لم تزل بعد بحالها". (ابن خلدون، ص١٧٥) فالاستيلاء على المُلْكُ يكون عند ابن خلدون بالقوة، وهنا يكون القائد وأتباعه يعيشون ظروفًا واحدة، ويتشاركون بكافة أمور حياتهم، وهنا يوضح ابن خلدون أن هناك عقد ضمني بين الملك وأعوانه المساندين له في حال التغلب على الدولة السابقة بالاشتراك بمكتسبات النصر.

ورد ابن خلدون الشجاعة إلى الداوية حيث اعتبر الجيل الأول في الدولة هو الأشجع، فقد جاء في مقدمته: "هذا الجيل الوحشي اشد شجاعة من الجيل الآخر فهم اقدر على التغلب وانتزاع ما في أيدي سواهم من الأمم"، (ابن خلدون، ١٩٩٩: ١٣٨) وبالتالي فالثورة وقادتها تكون بالجيل الأول على يدهم يزول ما تبقى من الدول السابقة ويبدوان بإنشاء دولتهم القوية، والتي تكون على أساسين حددهما ابن خلدون بما يلي: الأول: الشوكة والعصبية المعبر عنهما بالجند. الثاني: هو المال والذي منه نفقات الجند ولاحتياجات الملك في إدارة الدولة. وتكون الدولة في بدايتها قويه ذات أسس سياسية واقتصادية متينة، ومع تطورها تزداد قوه وحضارة، وبنفس الوقت تبدأ عندها بذور الانهيار والفناء بسبب فساد الأسس التي قامت عليها الدولة، حيث تأتي عصبية أقوى (ثورة على الوضع القائم لتنهيه وتبدأ من جديد عهد آخر). (الجابري، ٢٠٠١)

٣/١- أهداف الثورة عند ابن خلدون:

أما إذا حاولنا معرفه أهداف الثورة والتي ترتبط بالعصبية فهي عند ابن خلدون المُلْكُ هو غاية العصبية حيث يذكر ابن خلدون في مقدمته: "أن المُلْكُ هو غاية العصبية وإنها إذا بلغت إلى غايتها حصل للقبيلة المُلْكُ إما بالاستبداد، أو بالمظاهرة على حسب ما يسعه الوقت المقارن لذلك". (ابن خلدون، ص١٣٩ - ١٤٠) ويضيف "فالتغلب الملكي غاية للعصبية" (ابن خلدون، ص١٣٩) بالإضافة إلى تحقيق تغير اجتماعي واقتصادي في حياة المجتمع ويبدو هذا جليًا عندما حدد ابن خلدون صفات أهل العصبية الجديدة والأمور التي سيحرص هؤلاء على تحقيقها في المجتمع وهي بطبيعة الحال ستحقق الرفاهية والعدالة للناس الذين شهدوا أسوأ طور في حياة الدولة وهو طور الهَرَم والانهيار.

٤/١- صفات قادة الثورات:

قام ابن خلدون بالتطرق إلى الصفات التي يتحلى بها أهل العصبية وهم قادة الثورة والذين على أيديهم يحدث التغير في المجتمع سواءً كان التغير السياسي بالوصول إلى السلطة أو التغير الاجتماعي بالحرص على إيجاد قيم أخلاقية وسلوكية وتحقيق العدالة بين أفراد المجتمع حيث يذكر في مقدمته: "فإذا نظرنا في أهل العصبية ومن حصل لهم من الغلب على كثير من النواحي والأمم فوجدناهم يتنافسون في الخير وخلاله من الكرم والعفو عن الزلات، والاحتمال من غير القادر، والقرى للضيوف، وحمل الكل وكسب المعدم، والصبر على المكاره، والوفاء بالعهد، وبذل الأموال في صون الأعراض، وتعظيم الشريعة، وإجلال العلماء الحاملين لها، والوقوف عندما يحد دونه لهم من فعل أو ترك وحسن الظن بهم، واعتقاد أهل الدين والتبرك بهم ورغبة الدعاء منهم، والحياء من

الأكابر والمشايخ، والانقياد إلى الحق مع الداعي إليه، وإنصاف المستضعفين من أنفسهم، والتبذل في أحوالهم، والانقياد للحق، التواضع للمسكين، واستماع شكوى المستغيثين، والتدين بالشرائع والعبادات، والتجافي عن الغدر والمكر والخديعة ونقض العهد، هذه خلق السياسة قد حصلت لديهم واستحقوا أن يكونوا ساسه لمن تحت أيديهم" (ابن خلدون، ص١٤٣).

من الملاحظ: أن ابن خلدون اعتبر هذه الصفات والأخلاق الكريمة من أخلاقيات السياسة وبها يستحق هؤلاء أن يكونوا قادة، وإذا ما حدث أن تدهورت الأخلاق وذهبت هذه الفضائل فإن الأمر خطير وينبئ ببداية النهاية حيث يذكر في مقدمته "وعكس ذلك انقراض الملك بفقدان الفضائل السياسية منهم ويخرج الملك منهم ويتبدل به سواهم" (ابن خلدون، ص١٤٤). من الملاحظ: أن الشروط السابقة يجب استمرارها لضمان استمرارية الثورة، أما عند تبدل الأحوال بتغيرها لعكسها والذي يأتي من التطور الطبيعي لعمر الدولة عند ابن خلدون، عندئذ تكون بداية النهاية وتبدأ عصبيات أخرى بالتأهب للثورة على الوضع القائم وإرجاع الأمور إلى نصابها الصحيح.

ثانيًا: الأسباب التي تؤدي إلى حدوث الثورات

عند الحديث عن الثورة فلا بد لنا أن نتذكر العصبية عند ابن خلدون، والتي تعتبر عامل أساسي في أي حركة تغير في المجتمع الإنساني، فالعصبية عند ابن خلدون تكون بالالتحام والاتحاد سواءً كان ذلك بسبب النسب أو الولاء أو الحلف فهي القوة الكبيرة التي تكون فيها المدافعة والمقاومة والحماية والمطالبة، وقد حدد ابن خلدون مجموعة من الأسباب ظهرت بمواقع مختلفة في مقدمته استطعنا الوصول إلى ما نعتقد أنه سبب لحدوث الثورات عند ابن خلدون وهي كما يلي: (زياد، ٢٠٠٩)

٢/١- العصبية:

العصبية عند ابن خلدون هي المحرك للثورة ويبدو ذلك من خلال ما يلي:

(١) تحتاج الثورة عند ابن خلدون حتى تنجح إلى عصبية قوية تفوق العصبيات الموجودة في مجتمع ما للوصول للملك، يذكر في مقدمته "فلا بد من عصبية تكون أقوى من جميعها تغلبها وتستتبعها وتلتحم جميع العصبيات وتصبح عصبية واحدة" (ابن خلدون، ص١٣٩) وبما أن ابن خلدون ذكر سابقًا أن الغالب يرغب دائمًا بالمزيد من الغلبة والنصر والتوسع لذلك تعتبر العصبية القوية سبب للمزيد من الثورة والتوسع، وهنا إشارة كذلك إلى ما بعد النجاح بحصول الاتحاد بين العصبيات المتعددة، وهذا يذكرنا بالشروط التي وضعها تيلي (Tilly) للثورة حيث نجدها عند ابن خلدون متوفرة فالقوى المتنافسة موجودة بالعصبيات وعجز الدولة عن المواجهة والتصدي لهم موجودة، كذلك درجه ومستوى الالتزام لتحقيق الهدف بالوصول للسلطة موجود، وكذلك تشكيل التحالفات بين القوى المتنازعة.

(٢) اعتبر ابن خلدون أن العصبية هي السبب المباشر في حدوث الثورات، وكلما تعددت العصبيات وتنوعت تزداد الخلافات، وتظهر الثورات وإسقاط الحكم، حيث يذكر :" الدول التي تخلو من العصبيات يمتد فيها الحكم فترة اكبر ويكون فيها استقرار ولا تحتاج إلى عصبية كثيرة، ومثال ذلك مصر والشام". (ابن خلدون، ص١٣٢).

(٣) المُلْكُ عند ابن خلدون يأتي بالغلب، والغلب يكون بالعصبية والبقاء هنا يكون للأقوى الذي يفرض على الآخرين قبوله وفرض الطاعة له. "الرئاسة لا تكون إلا بالغلب، والغلب إنما يكون بالعصبية كما قدمناه فلا بد في الرئاسة على القوم أن تكون من عصبية غالبة لعصبياتهم واحدة واحدة لأن كل عصبية إذا أحست بغلب الرئيس لهم أقروا بالإذعان والإتباع له". (ابن خلدون، ص١٣٢)

(٤) أشار ابن خلدون إلى دور الدين في دعم العصبية وحدوث الثورة أو الانقلاب حيث يذكر بمقدمته "وحدة الدين أيقظت وحدة النسب فازدادت العصبية بذلك قوة وأصبحت قادرة على إحداث انقلاب في الأوضاع". (ابن خلدون، ص١٦٤) والدين إذا وجد مع وجود هدف مشترك فإن الغلبة تكون حيث ذكر بمقدمته "إنما يحصل بالتغلب، والتغلب إنما يكون بالعصبية واتفاق الأهواء على المطالبة وجمع القلوب وتأليفها إنما يكون بمعونة من الله" (ابن خلدون، ص١٥٧)

٢/٢- الأسباب السياسية:

- ضعف الجيش وقلة أعدادهم بحيث لا يعتمد عليهم في الدفاع عن الدولة، وهذا يرتبط بالأوضاع الاقتصادية بسبب الترف وزيادة الضرائب على الناس، حيث يذكر ابن خلدون ذلك في مقدمته: "يعظم الترف وتكثر مقادير الأعطيات لذلك فينقص عدد الحامية وثالثًا ورابعًا إلى أن يعود العسكر إلى أقل الإعداد فتضعف الحماية لذلك وتسقط ألدوله ويتجاسر عليها من يجاورها من الدول أو مَن هو تحت يديها من القبائل والعصائب ويأذن الله فيها بالفناء" (ابن خلدون، ص١٦٩).
- ظلم الملك وقسوته قد تكون من أساليب الثورة عليه، وقد اعتبر ابن خلدون الملكية المستبدة أمرًا طبيعيًا، وكما أشار بعض الباحثين فإن ذلك يعود إلى طبيعة الظروف السياسية التي عاش في ظلها ابن خلدون حيث التغلب للساحة السياسية والحكم في أذهان المسلمين سلطة مطلقه. (الخاتمي، ٢٠٠٢) إذا كان الملك ظالمًا وقاسيًا على رعيته لجئوا إلى الكذب والمكر والخديعة وربما يلجأ هؤلاء لقتل الملك. "فإن الملك إذا كان قاهرًا باطشًا بالعقوبات منقبًا عن كوارث الناس وتعديد ذنوبهم شملهم الخوف والذل ولاذوا منه بالكذب والمكر فتخلقوا بها وفسدت بصائرهم وأخلاقهم وربما خذلوه في

ISSN: 2090 – 0449 دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية

مواطن الحروب والمدافعات ففسدت الحماية بفساد النيات وربما اجمعوا على قتله فتفسد الدولة". (ابن خلدون، ص١٨٩) والشواهد المعاصرة على ذلك ما حصل في تونس، وليبيا، ومصر، واليمن، وسوريا.

- وقد تكون الثورة بسبب صغر سن الحاكم أو الملك أو لضعف فيه، وهنا يكون انقلاب الملك من قبل الوزراء والحاشية، حيث يذكر ابن خلدون في مقدمته: "فربما حدث التغلب على المنصب من وزرائهم وحاشيتهم وسيده في الأكثر ولاية صبي متغير أو مضعف من أهل المنبت المرشح للولاية". (ابن خلدون، ص١٨٥)
- كما أشار ابن خلدون إلى أن النجاح بالوصول إلى الحكم يكون دافع للمزيد من الثورات بهدف الوصول إلى الملك كما يذكر ابن خلدون بمقدمته: "ثم إذا حصل التغلب بتلك العصبية على قومها طلبت بطبعها التغلب على أهل عصبية أخرى بعيدة عنها فإن كافاتها أو مانعتها كانوا قتالا وأنفارًا ولكل واحدة منهما التغلب على حوزتها وقومها شأن القبائل والأمم المفترقة في العالم وأن غلبتها واستتبعتها التحمت بها أيضًا وزادت قوة التغلب إلى قوتها".(ابن خلدون، ص١٣٩)
- إن التنوع بين القبائل والعصبيات من أسباب الثورات المتلاحقة بسبب الاختلاف في الآراء والأهواء حيث لكل منها عصبيه تدافع عنها عندما يكثر الخروج على الدولة (بالانقلابات). "إن الأوطان كثيرة القبائل والعصائب قل إن تستحكم فيها دولة والسبب في ذلك اختلاف الآراء والأهواء وأن وراء كل رأي منها هوى وعصبية تمانع دونها فيكثر الانقضاض على الدولة والخروج عليها" (ابن خلدون، ص١٦٤) وضرب مثال أفريقيا والمغرب البربر حيث ارتدت البرابرة اثني عشرة مرة.
- كما يشير ابن خلدون إلى نقص العدل والظلم الذي يؤدي إلى مزيد من الصراعات وبالتالي خراب العمران أن الظلم مخرب للعمران وأن عائده الخراب في العمران على الدولة بالفساد وكل من أخذ ملك أحد أو غصبه في عمله أو طالبه بغير حق أو فرض عليه حقًا لم يفرضه الشرع فقد ظلمه والأسباب إلى أخذ الأموال وما أخذها مجانًا والعدوان على الناس في أموالهم وحرمهم ودمائهم وأسرارهم وأعراضهم (ابن خلدون، ص٢٨٦ - ٢٩٠) فهو يفضي إلى الخلل والفساد دفعه وتنتقص الدولة سريعًا بما ينشأ عنه من الهرج المفضي إلى الانتقاض، وهذا ما أشار إليه محمد بن مختار الشنقيطي عندما تحدث عن الصراعات الداخلية في الدول العربية محللاً أسبابها بأن افتقاد الناس إلى العدل وعدم الشعور بالمساواة يولد عند الناس إحساس عميق بالظلم، مما يثير عند الناس التحرك للاحتجاج على الاوضاع المترديه. (محمود، ٢٠٠٨)

٣/٢- الأسباب الاقتصادية:

- الحاجة إلى المال بسبب زيادة النفقات يضعف السلطان الذي يلجأ إلى تغطية ضعفه بهدر الأموال، ويقوم بإهمال الإنفاق على الدولة والجنود، لذلك يبدأ المجاورين بالتطاول على الدولة حيث يذكر "تتصرف سياسة صاحب الدولة حينئذ إلى مداراة الأمور ببذل المال ويراه أرفع من السيف لقلة غنائه فتعظم حاجته إلى الأموال زيادة على النفقات وأرزاق الجند ولا يغتني فيما يريد ويعظم الهرم بالدولة ويتجاسر عليها أهل النواحي والدولة فتنحل عراها.(ابن خلدون، ص٢٩٧) ونلاحظ حاليًا كيف تتحكم الدول الغنية بالدول الفقيرة سياسيًا، واقتصاديًا، وثقافيًا، واجتماعيًا، وترسم سياساتها بسبب الحاجة إلى المال، مما يجعلها تابعة وهامشية.
- كثرة الضرائب والغرامات "إن المغارم والضرائب ضيما ومذلة لا تحتملها النفوس الأبية إلا إذا استهوته عن القتل والتلف" (ابن خلدون، ص١٤٢) وهنا يشير ابن خلدون إلى تمادي الدولة وتسلطها بفرض الضرائب كما يشير إلى بعض النفوس الأبية المعارضين لسياسة الدولة في ذلك وقد يكون هؤلاء نواة الثورة أو مساندين لأي حركة تمرد خارجية نتيجة الشعور بالظلم.

والسؤال هنا لماذا كثرة الضرائب ؟ يشير ابن خلدون إلى أن الدولة تصبح غايتها أخذ ما بأيدي الناس وتركز على استبقاء الأحكام والعقوبات التي تكثر الجبايات لها، وذلك حتى تستطيع تغطية النفقات المتزايدة لها، فابن خلدون يذكر ذلك في المقدمة: "جعلوا غاية ملكهم الانتفاع بأخذ ما في أيديهم وتركوا سوى ذلك من الأحكام بينهم وربما جعلوا العقوبات على المفاسد في الأحوال حرصًا على تكثير الجبايات". (ابن خلدون، ص١٥٢) ويشير كذلك إلى أن الدولة تبدأ بمشاركة الناس بأرزاقهم، فهو يذكر "أن القبيلة إذا غلبت بعصبيتها بعض التغلب استولت على النعمة بمقداره وشاركت أهل النعيم والخصب في نعمتهم وخصبهم". (ابن خلدون، ص١٤٠)

ويشير ابن خلدون إلى علاقة طردية ما بين ضعف الدولة وزيادة تسلطها على أموال وأرزاق الناس، حيث أنه كلما زادت الدولة بالضعف كلما زاد الترف والنفقات، وكلما زادت مشاركتها للناس أملاكهم وإنتاجهم، حيث يذكر ابن خلدون "بعد الانتصار تشارك الدولة الناس بأملاكهم وإنتاجهم وبمقدار الترف الذي تنعم به الدولة يقاس بذلك ضعفها وتعتبر في مرحلة الانطلاق لثورة جديدة تغير الأوضاع القائمة لتبدأ من جديد". (ابن خلدون، ص١٤١) وقد أشار بعض الدارسين إلى أهمية العامل الاقتصادي في قوة الدولة من ناحية وسببًا في انهيارها عندما تنتقل النفقات من الضروريات في الحياة إلى الكماليات التي يتم التنافس في اقتنائها. (عقاق، ٢٠٠١) حيث يذكر ذلك ابن خلدون "ثم إذا اتسعت أحوال هؤلاء المنتحلين للمعاش وجعل لهم ما فوق الحاجة من الغنى والرفه، دعاهم إلى السكوت والدعة وتعاونوا في الزائد على

دورية إلكترونية .مُحكّمة .ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449

الضرورة، واستكثروا من الأقوات والملابس والتأنق فيها وتوسعه البيوت واختطاط المدن والأمصار للتحضر"، وهذا السبب في انهيارها كما كان السبب في ازدهارها في السابق.

٤/٢- الأسباب الاجتماعية:

- أشار ابن خلدون إلى التدهور الأخلاقي كسبب للثورة على هذا الواقع، حيث يذكر في مقدمته: "إذا تأذن الله بانقراض الملك من أمة جعلهم على ارتكاب المذمومات وانتحال الرذائل وسلوك طرقها، فتفقد الفضائل السياسية جملة ولا تزال في انتقاض إلى أن يخرج الملك من أيديهم ويتبدل به سواهم ليكون نعيًا عليهم في سلب ما كان الله قد أتاهم من الملك". (ابن خلدون، ص١٣٩)
- وقد أشار ابن خلدون إلى طبيعة الجيل الذي به تنتهي الدولة والذي اعتبره ممهد للثورة بالقضاء على جيل سابق ليسجل مكانه جيل جديد، حيث يذكر في مقدمته "وجود جيل لا يعرف الإحكام ولا يستشعر القهر والظلم افسدوا عصبيتهم، فناء الجيل الذين خرجوا من قبضه الذل والقهر والقوه وتخلقوا به وافسدوا من عصبتهم حتى نشأ في ذلك التيه جيل آخر عزيز لا يعرف الإحكام والقهر ولا يسأم بالمذلة فنشأت بذلك عصبية أخرى اقتدروا بها على المطالبة والتغلب". (ابن خلدون، ص١٤١)
- تدني مستوى معيشة الناس وانتشار الفقر بسبب الفساد وكثرة الضرائب والجبايات ونعود في ذلك إلى قول ابن خلدون في مقدمته: "ويشير ابن خلدون إلى وجود مناصرين للوضع الجديد من المضطهدين أيام الحكم السابق حيث يقول ابن خلدون في مقدمته بوجود "مناصرين للوضع الجديد من المقهورين أو مَن كانوا يستشعرون الظلم، وكذلك يتفق مع مَن بقى أيضًا منتبذًا عنه من عشائر أمتهم". (ابن خلدون، ص٢٩٨)

ثالثًا: أشكال وأساليب الثورة والاستيلاء على الحكم

حدد ابن خلدون طريقتين للوصول إلى السلطة في نهاية عمر الدولة السابقة وطور نشأة الدولة الحديثة:

١- الثورة من الداخل:

تكون هذه الطريقة سليمة بدون قتال عنيف، حيث يقوم الولاة في أطراف الدولة المترامية والبعيدة عن المركز بالتمرد، وربما تبدأ الخلافات بين هؤلاء الولاة على الملك، وعندها سيكون الملك للقوي وصاحب العصبية الأقوى كما حدث في دولة بني العباس فالحرب هنا تكون بين الولاة والدولة الضعيفة بل بين الولاة بعضهم البعض، إذ الدولة من الضعف بحيث لا تقوى على الوصول لهؤلاء المتمردين. ويشير ابن خلدون إلى انقسام الدولة إلى دويلات قد تكون اثنتان أو ثلاثة وضرب مثال الأندلس عندما استحدث عبد الرحمن الداخل دولة خاصة به، وكذلك ملوك العجم بالمشرق، وفي عصرنا الحاضر نشاهد الأتراك في شمال العراق، وجنوب السودان في السودان، وبعض القبائل في ليبيا بعد زوال أنظمة الحكم في تلك الدول. "كل دولة لا بد وأن يعرض فيها عوارض الهرم بالترف والدعة وتقلص ظل الغلب فينقسم أعياصها أو يغلب من رجال دولتها الأمر ويتعدد فيها الدول". (ابن خلدون،٢٩٣) كأن ابن خلدون يشير إلى ما يعرف اليوم بالحكم الذاتي أي الحركات الانفصالية لدى بعض الدول، كما في العراق والسودان اليوم.

٢- الثورة من الخارج :

وتكون من الدول والقبائل والأمم المجاورة، ويكون قائدها أما صاحب دعوة معينة أو صاحب عصبية في قومه، فيقودهم إلى الملك حيث يذكر ابن خلدون في مقدمته "... يخرج على الدولة خارج ممن يجاورها من الأمم والقبائل إما بدعوة يحمل الناس عليها كما اشرنا إليه أو يكون صاحب شوكة وعصبية كبيرًا في قومه قد استفحل أمره فيسمو بهم إلى الملك..... ويستولوا عليه......" والنوع الثاني: "نوع الدعاة والخوارج على الدولة وهؤلاء لا بد لهم من الطالبة لأن قوتهم وافية بها فإن ذلك يكون في نصاب يكون له من العصبية والاعتزاز ما هو كفاء ذلك... فيقع بينهم وبين الدولة المستقرة حروب سجال تتكور وتتصل إلى أن يقع لهم الاستيلاء والظفر بالحرب". (ابن خلدون، ٢٩٨ ، ٢٩٩) يعود ابن خلدون ويجعل الاحتمالين واردين معًا فالثورة بذلك تبدأ من أطراف الدولة التي تقل السيطرة عليها وتضعف حمايتها ويبدأ الخوارج على الدولة بالاقتراب من المركز أو الاستقلال بدولة صغيرة، وهي التي أشار إليها ابن خلدون سابقًا من أن الغالب يرغب دائمًا بالمزيد، فالذي يبدأ من الأطراف فإنه سوف يواصل إلى تحقيق المزيد من النصر بالوصول إلى مركز الدولة. ويقول ابن خلدون "لذلك فتقل الحماية التي تنزل بالأطراف والثغور فتتجاسر الرعايا على بعض الأطراف..... حتى تصير في أقرب الأماكن إلى مركز الدولة". (ابن خلدون، ٢٩٥)

وهذا ما أشار إليه بعض الباحثين عند تحليلهم لأسباب سقوط الدولة العثمانية، حين أشاروا إلى آراء ابن خلدون بفناء الدول القديمة المستقرة والتي يفنيها سببان: الأول؛ الحركات التي تطالب بالاستقلال والتي تبدأ من الأطراف، وهذه تبدأ مطالبها عند إحساسها بضعف الدولة فتقوم بالانفصال وتكوين كيان مستقل خاص بها كالأكراد في شمال العراق. والثاني؛ لانقضاء الدولة المستقرة يأتي من دعاة وخوارج داخل هذه الدولة حيث تكون البداية بمطالب صغيرة، ويستخدم هؤلاء السلاح النفسي الوهمي والمطالبة في طلب الحقوق وصولاً إلى مطالب تمس هيبة الدولة ونظامها، ومما يساعد هؤلاء الخارجين على نظام الدولة هو فتور الدولة في إتباعهم وملاحقتهم، وتقوم في النهاية بالتسليم لهم، وهنا تكون النهاية كون الحلل غزاها من كل الجهات، فهي من الضعف والهرم بحيث لا تستطيع مواجهة تلك التحركات، كما حصل للدولة العثمانية إبان ضعفها.... (زياد، ٢٠٠٩) ويرى ابن خلدون بأن المحرك للثورة هو الحكام والدول بحكم سيطرتهم على

الآخرين....فأما المدن والأمصار فعدون بعضهم على بعض تدفعه الحكام والدول بما قبضوا على أيدي من تحتهم من الكافة.....(ابن خلدون، ١٢٧)

رابعًا: نتائج الثورة (ما بعد نـجـاح الثورة)

يشير ابن خلدون إلى أن توزيع المناصب يبدأ بعد النجاح والفوز بالملك، كما يشير إلى أنه من هنا تبدأ بدايات الاختلاف حيث التفرد بالحكم واستبعاد أهل العصبية من قبل الحاكم واستبدالهم بآخرين وحتى لو كانوا من قوميات مختلفة. وكما يذكر ابن خلدون عن الحواضر العربية "أنها كانت أعيالا على غيرها في المدافعة والممانعة، وأن العرب كانوا يرضون بالحاكم الغاشم حتى وإن كان أجنبيًا؟ استلهامًا للحكمة التي تقول "سلطان غشوم ولا فتنه تدوم" (ابن خلدون، ١٣٤) وهذا ما أشار إليه أبو نائل في تفسيره لحالة التبعية العربية، بأن لها جذور تاريخية أقدم من ظاهرة الامبريالية الاستعمارية (أبو نائل، ٢٠٠٢) وتعود الحلقة وتسير حسب التسلسل الزمني الذي افترضه ابن خلدون من بداية قوية إلى نهاية ضعيفة.

وكمناقشة عامة وفي النهاية يُطرح تساؤل، هل قصد ابن خلدون من خلال طروحاته الثورة بالمعنى الذي ورد معنا عند تعريف الثورة؟ وكمحاولة للإجابة فإننا إذا أخذنا بشرط الوضع الثوري عند تيلي (Tilly) فنلاحظ أن شروطها متوفرة عند ابن خلدون وهي كما يلي:

(١) وجود القوى البديلة المتنافسة كبديل للسلطة السابقة، وهي حلول عصبية قوية بدل التي خضعت وانهارت.

(٢) درجة ومستوى الالتزام والدعم للمطالب، فنلاحظ أنها عند ابن خلدون تجمع أفراد العصبية وتوحدهم وتجعل عندهم الالتزام حتى الوصول للسلطة.

(٣) تشكل التحالفات بين القوى المتنافسة، فقد أشار ابن خلدون عند نجاح العصبية الأقوى بالوصول إلى الملك فإن بقية العصبيات تنظم تحت لوائها.

(٤) عجز أو عدم رغبة الحكومة في مواجهة القوى، وهنا يكون الطور الأخير للدولة حسب رأي ابن خلدون. (جمعة، ١٩٩١)

وقد حاول بعض المفكرين المقارنة بين طروحات ابن خلدون ولينين في الوضع الثوري، حيث أنه عند لينين وجود تنظيم ما جماهيري وهو يعني وجود وضع ثوري، أما عند ابن خلدون فإن الوضع الثوري يكون بهرم الدولة ووجود عصبية مانعة، إضافة إلى الأزمة الاقتصادية، وغالبًا ما تكون الثورات على أيدي إحدى العصبيات التي كانت منطوية في عصبية الدولة كون هؤلاء لديهم الخبرة في الحكم (الجابري،١٩٧١) أي أن هؤلاء نواة الثورة والذين يكونون في وضع ساكن إلى أن تحين الفرصة المناسبة لهم. (لاحظ الانشقاقات على أنظمة الحكم في اليمن وليبيا وتونس وسوريا في عصرنا الحاضر إبان الربيع العربي) وقد أشار بعض الدارسين إلى عصر الدولة العباسية، والذي أدخل الموالي كما دخل الأتراك وغيرهم، وهؤلاء بدئوا بالتشاجر كل يتعصب لجماعته، وفي ظل هذه الظروف قوى جند المرتزقة، واستولوا على خزنة الدولة وأصبح الخليفة لا قيمة له. (زين العابدين،٢٠٠١)

خامسًا: استشراف مستقبل الربيع العربي في في ضوء طروحات ابن خلدون

جاء في نهاية الباب الثالث الخاص بالدولة وأطوارها ما معناه "أن التطلع إلى معرفة مستقبل الدول، من جانب الحكام والمحكومين على حد سواء، يزيد حدة وإلحاحًا في نهاية كل دور من أدوار الدولة، عندما تهرم وتضعف عصبيتها (قوتها)، فيقل أنصارها ويكثر أعداؤها، وفي نفس الوقت عندما يستبحر العمران (التقدم الحضاري) وتتعدد الصنائع والعلوم (التكنولوجيا والمعرفة) فتتداخل، لمدة معلومة، مميزات البداوة (أساس الدولة المستحدثة)، ومميزات الحضارة (معالم الدولة القائمة أو الحديثة على زمن ابن خلدون). يبدو أن هذه المقولة تنطبق حرفيًا على المشهد الثوري في الدول العربية، وهذا يدل على أن مجريات الأمور في المشهد العربي التي نحاول قراءتها وتفسيرها، على تعقدها وغموضها بالنظر المباشر، إنما هي من طبائع أطوار ومراحل تطور الدول والمجتمعات عبر التاريخ، طبقًا لرؤية ابن خلدون.

لقد وضع ابن خلدون الأسس التي يُفسر بها الصراع، بل ويحدد نتيجته أيضًا حتى بعد أكثر من ٦٠٠ سنة! يتعرض ابن خلدون في الباب الثاني من المقدمة إلى أن تأسيس الدولة لا يكون إلا بالعصبية (أجلى مظاهرها القوة العسكرية) وهي قوة طبيعية. فهي إذن الوسيلة الضرورية، أما الأصل فهو شأن آخر: "إن الدولة العامة الاستيلاء العظيمة الملك أصلها الدين إما عن نبوة أو دعوة حق". هنا يميز ابن خلدون بين الوسيلة والأصل في قيام الدولة، الوسيلة هي القوة العسكرية (بتعبيرنا العصري) والأصل هو الدين. لا يكتفي ابن خلدون بهذا، بل يبحث في العلاقة الجدلية بين الأمرين فيقول من جهة: "إن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم"، ومن جهة ثانية: "إن الدعوة الدينية تزيد العصبية قوة على قوة العصبية".

يقول المفكر عبد الله العروي بعد أن يبين الطبيعة الجدلية بين "العصبية" و "الدين": "إن ما يتغير، أو يُحوَّل في التعبير الخلدوني، هو ظهور مسلك آخر إلى العلم وبروز قواعد تهذيبية وتنظيمية جديدة، تخالف وأحيانًا تعارض الأولى دون أن تنفيها أبدًا نفيًا تامًا". وما يعنيه العروي هو أن هناك اتجاهًا ثالثًا يقع بعد العصبية والدين وهو العلم، أو بالتعبير الشائع العلمانية أو الليبرالية، وهذا الاتجاه قد يخالف أو يعارض البداوة ولكن دون أن ينفيها تمامًا. يوضح العروي هذا التحول من أقوال ابن خلدون كالآتي: "على قدر عظم الدولة يكون شأنها في الحضارة، إذ أمور الحضارة من توابع الترف، والترف من توابع الثروة والنعمة، والثروة والنعمة من توابع المُلك". (المشهداني، ٢٠٠٩)

وعطفًا على ما تقدم نلاحظ: أن الشارع العربي يمر باضطرابات ومواجهات وعدم استقرار، منها ما تطور إلى صدامات مسلحة

دورية الكترونية مُحكّمة ربع سنوية
ISSN: 2090 – 0449

وحرب شاملة مثلما حصل في ليبيا (ثورة من الداخل والخارج) واليمن، ومنها ما تطور إلى قمع دموي من جانب السلطة فقط مثلما يحصل في سوريا (ثورة من الداخل)، ومنها ما أُخمد بعد أيام قلائل من اندلاعه مثلما حصل في مصر وتونس والبحرين وغيرها، ويبدو أن المنطقة كلها مرشحة لهذه الأحداث. لكن الدول التي أُخمدت تلك الاحتجاجات لازالت غير مستقرة، ولازالت سفينتها تتلاطم مع الأمواج العاتية التي يتقاذف بها الشعب والبلد معًا، فتارة ما يسمى بالمعارضة تزيد من مطالبها مهددة بالخروج إلى الشارع ثانيةً إن تم تجاهل مطالبها، وتارة توقع هدنة قصيرة الأمد لترى ما ستؤول إليها الأمور.

كل هذه الاضطرابات والمواجهات تتشابه في ظاهرها المعلن وهو البحث عن الحرية والديمقراطية والمطالبة بالمزيد من الإصلاحات، ولكن هذه الإصلاحات المطالب بها ظلت مبهمة وغير واضحة على الطرفين المتحاربين الشعب والسلطة معًا، فلا الشعب يعرف تمامًا ما يريده لكثرة أطرافه واختلاف آرائهم التي تكاد معظمها لا تتقارب لا من بعيد ولا من قريب، لا بل والأكثر من ذلك بأنهم كانوا أعداء بالفكر والعقيدة في الأمس القريب فكيف لهم أن يتحدوا، ولا السلطة قادرة على المضي في طريق الإصلاحات لأنها ترى أن هي فتحت الباب أمام هذه الإصلاحات فإن العروش والكراسي سوف تهتز لا محال وعند ذاك ستكون المصيبة أكبر، وهو ما لا تقبله وترضاه كل الحكومات الموجودة في المنطقة بما فيها المستقرة نسبيًا الآن.

إن الشعب العربي مطالب هذه الأيام بالمزيد من التركيز والتوحد، لأن حالته هذه لا يمكن أن تتكرر دائمًا ولا يمكن إطالتها أكثر نظرًا للتضحيات الجسام التي يقدمها كل يوم، ولابد للمجتمع الدولي وخصوصًا الدول المؤثرة منها التي بيدها زمام الأمور أن تقف موقفًا موحدًا من كل هذه الاضطرابات، وأن تقيس الأمور بنفس المقياس دون النظر إلى المصالح والحكومات والأمور الأخرى التي باتت معروفة للكل، لأن الأهداف تبدو واحدة فلابد للمواقف أن تكون واحدة أيضًا، وعند ذاك يمكن تسميته بالربيع لأنه سيحول مجرى الحياة إلى الأحسن، وسيفتح صفحة جديدة بيضاء سيكتب الشعب عنوانها، وسيقوم واقع جديد مُشيد على أسس من الحرية والديمقراطية التي يصبو إليها الجميع، وليس كما نراه الآن خريفًا حزينًا.

خاتمةٌ واستنتاجات

من خلال ما تقدم من عرض، وتحليل، واستقراء، ومناقشة لموضوع الثورة عند ابن خلدون، نخلص إلى الاستنتاجات التالية مرتبة حسب أهداف الدراسة وأسئلتها:

(١) **فيما يتعلق بمفهوم الثورة**: أن ابن خلدون لم يأتِ على ذكر الثورة كمصطلح إلا فيما ندر لكننا لاحظنا أن الحديث حول الأوضاع التي تفسر على أنها وضع ثوري موجودة لديه، فالحروب والثورات عند ابن خلدون هو أمر طبيعي وحتمي يرتبط بتطور الدولة وفنائها، لذلك فقد وجدنا بأن لحظة البداية للثورة عند ابن خلدون موجودة وهي محددة بوقت هرم أو فناء الدولة الضعيفة، فتكون الثورة من قبل عصبية قوية تنهي الوضع المتردي لتنشأ دولة قوية من جديد.

(٢) **فيما يتعلق بأهداف الثورة**: فقد وضع ابن خلدون أهداف للثورة وكان أهم هدف هو الوصول إلى الملك والحكم، بالإضافة إلى تغيير الأوضاع الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية المتردية، وقد حدد ابن خلدون صفات قادة الثورات والتي تركزت حول الصفات الأخلاقية والقوة والشجاعة.

(٣) **فيما يتعلق بالأسباب التي تؤدي إلى حدوث الثورات**: تبين لنا بأن الوضع المتردي للدولة التي تعيش الطور الأخير من حياتها وما يحيط هذه الفترة من عوامل وأسباب التردي والتي نستطيع في النهاية حصرها بثلاثة أسباب رئيسة وهي: العصبية عند ابن خلدون هي المحرك للثورة وتعتبر الثورة شكل من أشكال العصبية، فالثورة حتى تنجح تحتاج إلى عصبية قوية تفوق العصبيات الأخرى، واعتبر ابن خلدون العصبية هي السبب المباشر في حدوث الثورات، وكلما تعددت العصبيات وتنوعت زادت الخلافات وتظهر الثورات، والنجاح في الثورة يزداد إذا ارتبطت بدعم ديني لها.

أما **الأسباب السياسية**، فهي مجموعة الظروف المتعلقة بالسلطة الحاكمة في الدولة والتي تبدأ بالطور الثاني من أطوار الدولة، حيث الفساد وعدم القدرة على الإدارة وتكون بعيدة عن شعوبها إذ تبدأ الحواجز بالنمو نتيجة تفرغ الحكام لحياة اللهو والبذخ وعدم الاهتمام بشؤون الدولة، وهذا بطبيعة الحال ينال الجند أساس قوة الدولة (الشوكة والعصبية) إذ يقل الإنفاق على الجند، ويقل عددهم في بعض الأحوال، وفي أحوال أخرى يتم استبدالهم بجنود مرتزقة، هذه الظروف تؤدي إلى تغذية الدسائس والمؤامرات التي تحاك للإطاحة بالحكم للتخلص من هذا الوضع المتردي للسلطة.

الأسباب الاقتصادية، وهي التي تتعلق بالاقتصاد وميزانية الدولة، ومدى قدرتها أو عجزها عن الوفاء بمتطلبات الحكم من توفير الحياة الكريمة لأفراد الشعب. وعند ابن خلدون ترتبط الأوضاع الاقتصادية بالأوضاع السياسية وهما تؤثران في بعضهما البعض، فبسبب حياة اللهو والبذخ التي يعيشها الحكام والتي تحتاج إلى نفقات كثيرة لا يكون هناك من سبيل لتأمينها إلا بأخذ ما بأيدي الناس ومشاركتهم أرزاقهم، فتقوم الدولة بفرض الضرائب والجبايات والمغارم وتتعسف بها هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى تقوم بمشاركة الناس في أرزاقهم وأملاكهم ومصالحهم هذا الأمر يؤدي إلى الركود الاقتصادي وتدني مستوى معيشة الناس ويزداد عدد الفقراء والمظلومين نتيجة لهذا الوضع، وهنا يكون الوضع مهيأ

للناس لقبول مَن ينقذهم من هذه الأوضاع الاقتصادية المتردية وسيكونون عونًا لمن يقود لواء الثورة على الظلم.

وأخيرًا؛ **الأسباب الاجتماعية**، وهي ذات علاقة بالأوضاع الاقتصادية والسياسية ومكمله لهما، حيث تدني مستوى معيشة الناس بسبب الفساد وكثرة الضرائب، وعدم إقامة العدل في ظل التطاول على السلطة، كما أن وجود جيل وهو التالي في حياة الدولة هذا الجيل الذي نسى الشجاعة، والإقدام، والحماية، والمدافعة، تجعل الوضع فيه خطورة على المجتمع إضافة إلى المظلومين بسبب التعسف بالضرائب والذين لا يستشعرون العدل والإنصاف لحقوقهم. كذلك يلعب البعد الأخلاقي عامل مهم عند ابن خلدون، فتقلص القيم الأخلاقية في تعامل الناس بسبب ضعف الدولة وعدم قدرتها على مراقبة ومحاسبة الناس يجعل الفساد والتحايل والجرائم الأخلاقية لعدم وجود الرادع للناس وهو الدولة عند ابن خلدون.

هذه العوامل تشكل أسباب وأوضاع ثوريه عند ابن خلدون، وهي التي يعود ويربطها بوجود العصبية الضعيفة التي تكون سبب في نجاح التحرر والثورة على الأوضاع المتردية للدولة الهرمة واستبدالها بعصبة قويه تبدأ من جديد.

(٤) **فيما يتعلق بأشكال الثورة**: فقد وجدنا أن الثورة والاستيلاء على الحكم يكون إما من الداخل، وتكون غالبًا من الأطراف حيث يقوم الولاة بالتحرر والاستقلال عن الدولة التي لا تقوى على ملاحقتهم والوصول إليهم، وهنا تكون بدون قتال. وإما تكون الثورة من خارج الدولة من قبل الدول المجاورة، وهؤلاء أشار إليهم ابن خلدون بالدعاة والخوارج حيث يكون قائدها صاحب دعوة معينة، وبهذه الحالة تدور الحرب والقتال إلى أن يحصل النصر للأقوى.

(٥) **وفيما يتعلق بنتائج الثورة**: يشير ابن خلدون إلى أنه وبعد نجاح الثورة تبدأ عملية توزيع المناصب والمشاركة بين أهل العصبية التي بها وبتعاونها نجحت الثورة بالاستيلاء على الحكم، ومن ثَم تفرد الحاكم بالسلطة إلى أن تصل الدولة إلى النهاية حسب نظرية ابن خلدون.

هذه المقدمات قد تكون هي الظروف التي تحرك عصبية قوية للثورة على الوضع القائم وإنهائه والاستيلاء على الحكم، والذي هو هدف الثورات وإحداث التغيرات المختلفة في حياة الناس، فالثورة عند ابن خلدون هي أحد أشكال العصبية.

(٦) إن النقد الذي يمكن توجيهه للفكر الثوري الخلدوني، مبعثه محدودية وجهة نظر ابن خلدون بحدود الحالة الاجتماعية والسياسية التي شاهدها وعاش فيها، وبحدود الوقائع التاريخية التي اطلع على تفاصيلها. أما البيئة التي عاشها فهي خاصة بالحياة البدوية والحياة الحضرية للقبائل العربية الإسلامية وما تضمنتها من أحداث التكوين والهرم والانهيار.

في ضوء ما تقدم من عرض وتحليل ومناقشة ونقد، يمكن القول أن مقولات ابن خلدون شكلت مفاهيم نظرية موفقة إلى حد كبير في وصف وتفسير الواقع الاجتماعي العربي، وتعيين أشكال الثورات وأساليبها وأسبابها في مثل تلك البيئات الجغرافية، وهي تدل على تفكير فاحص ونافذ ومتعمق في الحوادث الاجتماعية وتعليل الوثائق التاريخية. وتوصي الدراسة بإجراء المزيد من الأبحاث التحليلية والنقدية حول نظرية الثورة عند ابن خلدون للتعرف على مصادرها وأشكالها وأسبابها في ضوء المتغيرات التي يشهدها المجتمع المعاصر في ضوء الربيع العربي والعولمة ومتغيراتها.

المصادر والمراجع:

- القران الكريم
- ابن خلدون، عبد الرحمن، **مقدمة موسوعة العلامة ابن خلدون**، الفصل الثامن، دار الكتاب المصري، القاهرة، ١٩٩٩.
- أبو نائل، عبد الفتاح، "**الجذور التاريخية للتبعية العربية**"، مجلة آفاق، العدد (٤)، (١٩٩٤). - **تاريخ ابن خلدون**، المقدمة، الجزء الأول، ١٨٧٩.
- لاكوش، ايف، **العلامة ابن خلدون**، ط ١، ترجمة ميشال سليمان، دار ابن خلدون للطباعة والنشر، بيروت- لبنان، ١٩٧٤.
- الجابري، محمد عابد، العصبية والدولة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٤.
- الجابري، محمد عابد، **العصبية والدولة: معالم النظرية الخلدونية في التاريخ الإسلامي**، ط١، الثقافة، الدار البيضاء، ١٩٧١.
- جمعة، نفين، **فلسفة التاريخ عند توينبي**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩١.
- خاتمي، محمد، "**الفكر السياسي عند المسلمين**"، عرض إبراهيم الغرايبة، موقع الجزيرة، ٢٠٠٢.
- زين العابدين، سهيلة، "**نظرية الدولة عند ابن خلدون**"، التاريخ، ٢٠٠١.
- الشدادي، عبد السلام، **ابن خلدون من منظور آخر**، دار توبقال للنشر، المغرب، ط١، ٢٠٠٠.
- الشعكة، مصطفى، الدار المصرية اللبنانية، ط٣، ١٩٩٢. (نسخة إلكترونية)
- الشعكة، مصطفى، **الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون**، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ١٩٨٨.
- عبد الكريم، زياد، **نشوء الدولة من منظور ابن خلدون**، ٢٠٠٩. (www.alrrayalarabi.com)
- عبد الواحد وافي، علي، **عبقريات ابن خلدون**، ط ٢، مكتبات عكاظ للنشر والتوزيع، جدة، ١٩٨٤، ص ٢٢٢
- عقاق، قادة، "**هرم المدينة عند ابن خلدون**"، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ٢٠٠١. (www.awa_dam.org/book)
- الفالح، متروك هايس، "**ابن خلدون ونظريات الثورة: نظريته في الثورة ومفهوم العصبية**"، دراسات العلوم الإنسانية والاجتماعية، ١٩٩٦.
- محمود، محمد، **سقوط الدولة كما يراها ابن خلدون**، ٢٠٠٨. (www.rayah.info/browse.php)
- المشهداني، ياسر، **تدهور الحضارة عند ابن خلدون**، ٢٠٠٩. (www.fustat.com/i_hist/mashhadani>shtml)

ISSN: 2090 – 0449 دورية إلكترونية .مُحكَمة .ربع سنوية



عوامل تلف المخطوطات وسبل المحافظة عليها



قادة لبتر

أستاذ مساعد الآثار بقسم التاريخ وعلم الآثار
جامعة أبي بكر بلقايد (تلمسان)
تلمسان – الجمهورية الجزائرية

نادية بلقندوز

ماجستير علم الآثار الوقائي
ملحق بالحفظ – مديرية الثقافة تيارت
تيارت – الجمهورية الجزائرية

الاستشهاد المرجعي بالمقال:

قادة لبتر، نادية بلقندوز، عوامل تلف المخطوطات وسبل المحافظة عليها.- دورية كان التاريخية.- العدد التاسع عشر؛ مارس ٢٠١٣. ص ١٤٩ – ١٥٢.

www.kanhistorique.org ISSN: 2090 - 0449

كان التاريخية: رقمية الموطن .. عربية الهوية .. عالمية الأداء

مُلَخَّصْ

تعتبر المخطوطات جزء من الذاكرة الجماعية ومنتوج حضاري، وهي أيضًا جزء هام من التراث الإنساني، أبدعتها أنامل بشرية عبر التاريخ، بمختلف الكتابات واللغات، وباختلاف الأماكن والثقافات، أخرجت في شتى حقول المعرفة، من تاريخ وجغرافيا وأدب وطب وفن، وكيمياء وفلك وسائر العلوم والمجالات الأخرى. المخطوطات مثلها مثل التراث المادي، عرضة لشتى أنواع الإهمال واللامبالاة، ولم يحقق منها إلا القليل، والبعض منها أعيد كتابته حفاظًا عليه، أو لأهميتها أو سهولة رواجه بين الناس، وحاجتهم الملحة إليها. لذا فإن حماية هذه المخطوطات ودراستها وضمان نقلها واستمرارها إلى الأجيال القادمة، تمثل استراتيجية ومن أولويات الدول التي تبحث عن هويتها من خلال كتابة التاريخ العلمي والثقافي لها. إضافةً إلى تشجيع الباحثين على تحقيق المخطوطات لإبرازها في المجتمعات وإثراء الناحية العلمية، والتاريخية، وتوظيف مختصين في الحفظ والترميم، وهذا من شأنه الحفاظ عليها ومراقبتها بالصيانة الدورية.

مُقَدِّمَةْ

لا يمكن لاثنين أن يختلفا حول العدد الوافر للمخطوطات المكتوبة بخط عربي، بل إن لم نبالغ هي أكثر المخطوطات عددًا وقيمة في العالم بأسره في وقتنا الراهن، وأطولها عمرًا لسبب رئيس راجع إلى أهميتها عند المسلم واحتوائها ضمنيًا على تعاليم دينية وأخرى دنيوية تخدم مصلحته العلمية. كما تعتبر المخطوطات جزءًا هامًا من تراثنا المادي، أبدعته أنامل بشرية عبر التاريخ بمختلف الكتابات، وهي عرضة كباقي أنواع التراث المادي المنقول إلى شتى أنواع التلف والإهمال واللامبالاة، حيث لم يحقق منها إلا النزر القليل، إمّا لندرته أو لحاجة الإنسان إليه، ولم تجد المخطوطات العربية من الرعاية والعناية ما هي جديرة به، فما هي أحوال المخطوطات في العالم العربي والإسلامي؟ وكيف يمكن الحفاظ عليها موازاة مع التطور العلمي الحاصل، ومواكبة مع العصر؟.

انطلاقًا من هذا الوضع المذري، ولكي تؤدي تلك المخطوطات رسالتها النبيلة المتمثلة أساسًا في الحفاظ على الهوية والتعريف بالماضي ونقله إلى الحاضر، أو لضمان استمراريته إلى المستقبل على أكمل وجه وجب الحفاظ عليها من الأضرار المحدقة بها. هذه المحافظة يقصد بها الطريقة التي يجب إتباعها أو البحث عن تطبيقها لإطالة عمر المخطوط، ليبقى شاهدًا عبر العصور ومجالاً مفتوحًا للناس والباحثين على حد سواء، يقرؤون ويستنبطون من خلالها تاريخهم. كما أنه لا يمكن معرفة التقنيات التي يجب تطبيقها في المحافظة والعلاج دون معرفة الأسباب التي أدت إلى التلف ذلك أن: "معظم الباحثين وعلماء الصيانة والترميم اتفقوا على أن دراسة الدور المتلف لعوامل قوى التلف التي تهاجم الآثار بشتى أنواعها ومكونتها تعتبر أولى خطوات العلاج السليم."(١)

ISSN: 2090 – 0449 دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية

(١) تعريف المخطوط

هو كل ما كتب بخط اليد لا بالآلة أو المطبعة، جمعه: مخطوطات، مؤنثه مخطوطة أي المكتوبة، وهو لفظ حديث في قواميس اللغة العربية يرجع الباحثون أنه ظهر فقط مع ظهور الكتابة المخطوطة. اللفظ الأحدث لمصطلح المخطوط فنجده في قواميس اللغة الانجليزية (Manuscrit)، وبالبحث نجدها في كل وثيقة كتبت بخط اليد،(٢) كما أن المخطوط هو جمع وضم مجموعة من الصحف خُطت باليد، بعضها لبعض في شكل كتاب.(٣) فمثلاً ذكر لفظ المخطوط في القرآن الكريم في قوله تعالى: "وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لَارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ"،(٤) بيمينك أي يدك. لعل علماء الحديث واللغة هم أكثر الناس اهتمامًا بهذا اللون من الكتابة (المخطوط)، وخاصةً في قضية الأمالي (الإملاء)،(٥) هو أن يجلس عالم ومن حوله تلامذته، وبأيديهم المحابر والأوراق فيكتبون ما يتكلم به شيخهم أو معلمهم وخاصة في حقل الحديث، فينتج عنهم كتاب يسمى مخطوطًا.

(٢) عوامل تلف المخطوطات

تنقسم عوامل تلف المخطوطات إلى عدة عوامل حسب درجة الإتلاف هي:

١/٢- العوامل الطبيعية:

يسميها بعض المختصين بالعوامل المناخية، لأنها تشمل التغيرات المناخية من مكان إلى آخر ومن فصل لآخر، تتمثل هذه العوامل المناخية أساسًا في:

الحرارة

خاصةً الترددات بين درجة الحرارة العالية والمنخفضة هذا التفاوت يؤدي إلى تغير ألوان المخطوطات وتشققها نتيجة لسرعة التمدد والانكماش المتكرر،(٦) كما تؤدي الحرارة أيضًا إلى جفاف أوراق المخطوطات باختلاف موادها.

الضوء

يقسم العلماء الأشعة الضوئية إلى حزم متفاوتة الشدة والقوة، وإلى موجات تكون طويلة أو قصيرة، يسبب الضوء تلف كبيرًا للمخطوطات لقدرته الفائقة على الاختراق وتفكيك الألياف الداخلية لها.

الرطوبة

تنقسم الرطوبة إلى نسبية ومطلقة، تأثر الرطوبة المطلقة على المخطوطات تشبعها بنسب كبيرة من جزيء الماءH_2O، الذي يكون بداية على شكل بخار ثم يتجمع ويتكثف بفعل ألياف المخطوط وخاصةً مادة السيليلوز مما يكون بقعًا مائية (ترابية) على سطحه، مما يجعل نص المخطوط صعب القراءة في أحيان عديدة.(٧)

كما تساعد الرطوبة على تكاثر بعض الكائنات الحية المجهرية على سطح المخطوط، بفعل تواجد المادة العضوية. إضافةً إلى ذلك يساعد بخار الماء المتجمع على سطح المخطوط في جذب الشوائب العالقة في الهواء مثل أكسيد الحديد وبعض المواد الكيميائية الأخرى. الرطوبة أيضًا سبب رئيس في تحلل أحبار المخطوطات مما يجعلها في غالب الأحيان صعبة التداول.

٢/٢- العوامل الكيميائية:

تتمثل عوامل التلف الكيميائي في عدة عوامل:

الغازات الملوثة للهواء

هي جزيئات الغازات الملوثة للهواء والبيئة المحيطة، التي تصبح غير متحملة لمختلف الكائنات الحية، الذي يعتبر المخطوط جزءًا منها، أهم هذه الغازات:

- غاز ثاني أكسيد الكربون CO_2
- غاز ثاني أكسيد الكبريت SO_2 غالبًا ما يتحول SO_2 على سطح المخطوط إلى حمض الكبريتوز الذي يتحول بمرور الزمن إلى حمض الكبريتيك المدمر للأوراق والجلود.(٨)
- أكسيد النيتروجين: يؤثر على الأحبار بصفة خاصة ....الخ.

الغبار العالق في الهواء

يقصد به الحبيبات التي يقل قطرها على ٧٦ ميكرون ويحملها الهواء في صورة غبار و رماد، حيث تلتصق على سطح المخطوط، وتنتشر بين الصفحات حاملة معها الجراثيم والفطريات كما تحتوي على بقايا بعض العناصر المعدنية.(٩)

٣/٢ - العوامل البيولوجية:

أصل تكوين المخطوط هو مادة سيلولوزية أي مادة عضوية فهي قابلة بشدة للتحلل والتعفن، كما أنها بفعل هذه الخاصية تمثل جوًا ملائمًا لتكاثر عدة أنواع من الحيوانات والكائنات المجهرية أهما:

الأرضة (النمل الأبيض)

دودة بيضاء صغيرة فتاكة، تقتات على الورق والجلود والخشب والمواد العضوية، تتواجد بكثرة في المناطق الرطبة والاستوائية.

دودة الورق

هي دودة بيضاء لا يتجاوز طول أكبرها حجما ١ سم سريعة الحركة، تتكاثر في ثنايا وطيات الكتب والمخطوطات.

الحشرة القارضة

يسميها البيولوجيون بـ قمل الكتب، وهي حشيرة صغيرة تعيش على الورق والصمغ، تتواجد بكثرة في المكتبات والخزائن في المنازل.(١٠)

السمكة الفضية

حشرة صغيرة تعيش في الظلام، سريعة الحركة، تتغذى على الجلود والورق والأخشاب، تنمو في درجة حرارة ما بين ١٦ و ٢٤م°و رطوبة تزيد عن ٦٥ %، تحدث نقطًا وبقعًا على سطح المخطوط.

الصراصير

حشرات سريعة التكاثر، نشطة في الليل تبحث عن الثقوب والتشققات لوضع بيضها وفضلاتها في بعض الأحيان.

دورية إلكترونية .مُحكّمة .ربع سنوية   ISSN: 2090 – 0449

القوارض

هي أكبر حجمًا، دورها جد خطير في إتلاف المخطوطات، كونها لها القدرة على قرض كل مكونتها، كما تتغذى على موادها، وتشكل من أوراقها مادة مكونة لأوكارها.

البكتيريا

كائنات حية صغيرة جدًا حتى أنه لا يمكن رؤيتها بالعين المجردة، سريعة التكاثر والانقسام تحتاج إلى حرارة ورطوبة عالية لتكاثرها، تساهم في تغيير ألوان أحبار المخطوطات، وتغيير ألوان أوراقها.

الفطريات

نباتات مجهرية، تنمو على سطح المخطوط بمساعدة الرطوبة والأتربة العالقة، تتغذى على المكونات الأساسية للمخطوط.

٤/٢ - العوامل البشرية:

المساهم والمسبب الرئيس فيها الإنسان، إما متعمدًا أو غير مبال لعدم وعيه أو استهتاره، حيث يمكن لهذا الأخير أن يساعد على تلف المخطوط بإضافة الأوساخ على سطحه.

- إضافة الأحماض من جراء الدخان المنبعث عن السجائر.
- إضافة كتابات و علامات على سطح المخطوطات و تضررها.
- تكديس وضغط وزيادة حمولة المخطوط بعدم ترتيبها ووضعها فوق بعضها في الرفوف والخزائن.
- عملية التصوير المستمرة لأوراق المخطوط وما يسببه من تغيير ألوان هذا الأخير...الخ.

(٣) معالجة المخطوطات

٣/١- الصيانة:

هو الحد من عوامل التلف والتخفيف من حدتها، وتكون هذه الصيانة دورية ومستمرة لهذه المخطوطات، وذلك بالاعتماد على التشخيص الجيد والملاحظة الدقيقة حسب كل حالة كالآتي:

العوامل الطبيعية

يسعى المحافظ على المخطوطات المحافظة على درجة حرارة ورطوبة ثابتة تتراوح نسبتها ما بين: ١٨ - ٢٠ درجة مئوية (حرارة) وما بين ٥٥ – ٦٠ بالمائة رطوبة بالاستعانة بأجهزة وأدوات إلكترونية حديثة كأجهزة الترطيب وقياس درجة الحرارة، وباستخدام المواد الماصة لبخار الماء كالكلوريد الكالسيوم، أو السيليكا Gel de silica.

العوامل الكيميائية

المواد الكيميائية لا يمكن القضاء عليها إلا بالتهوية، وتعريض الهواء الداخل إلى غرف المخطوطات إلى مرشحات كربونية أو مائية تحوي محاليل قلوية للتخلص من ثاني أكسيد الكبريت ومنع بعض التصرفات كالتدخين داخل قاعات عرض أو تخزين المخطوطات.

العوامل البيولوجية

التخلص من الكائنات البيولوجية يكون بالتعقيم الدوري، والتبخير بالمواد المعقمة تصدر عنها غازات قاتلة لها (الجراثيم، البكتيريا،....) داخل المخطوط.(١١)

٣/٢- الترميم:

عرف ترميم المخطوطات قبل مئات السنين، لكن الفارق في الأمر هو اختلاف التقنيات من فترة زمنية إلى أخرى، وباختلاف الثقافات والتطور التكنولوجي، حيث أصبح الترميم في العصر الحالي علم قائم بذاته له قوانينه وأولوياته التي تضبطه، إذ أن المشتغلين به يعدون عملة نادرة.

يقوم الترميم على عدة خطوات أساسية:

- التشخيص الجيد لعوامل التلف، وأهم المواقع التي لحقها هذا التلف وذلك بالوصف والتصوير العلمي....الخ.
- وضع خطة أولية لعملية الترميم حسب الحالة.
- تصوير المخطط المراد ترميمه ضمن الميكروفيلم خوف أن يتلف، أو يتعرض نصه إلى نوع من الاختفاء.
- القيام بعملية الترميم والمعالجة إما يدويًا أو بالاستعانة بالترميم الآلي.

– **الترميم اليدوي:**

إصلاح التلف باليد بالاستعانة ببعض الأدوات كالملاقط.

– **الترميم الآلي:**

يقوم المرمم بمعالجة المخطوط بواسطة آلات معدة خصيصًا لذلك مثل: معلق لب الورق في الماء،(١٢) أو بجهاز تثبيت الرقائق على سطح المخطوط.

(٤) رقمنة المخطوط

يعد الحفاظ على المواد التراثية أمرًا في غاية الأهمية لما تمثله تلك المواد من ذاكرة الأفراد والأمم بما تحتويه من قيم ثقافية وعبق التاريخ، بل بات من الضروري توثيق هذه المواد رقميًا بغية إعداد سجل وطني/إقليمي لما يمتلكه كل إقليم من ممتلكات ثقافية على حدة ليتوارثه الأجيال المتلاحقة والحفاظ عليه. ومن ثَم شهدت الآونة الأخيرة طفرة في المشروعات والتجارب الإقليمية والوطنية العربية في مجال توثيق التراث بطرق غير تقليدية مستخدمة في ذلك تطبيقات تكنولوجيا المعلومات لتقديمها في شكل جديد هو الشكل المرقمن.(١٣)

رقمنة المخطوط هو عملية نقل المعلومات الواردة في المخطوط على وسائط إلكترونية، إما على شكل صورة، أو على شكل نص مكتوب، فالمخطوط الرقمي هو كل مخطوط تم تحويله من شكله التقليدي (الورق، الجلد، الحجارة،....) إلى شكل رقمي (أقراص مضغوطة، حوامل إلكترونية)، وذلك بعدة وسائل أهمها التصوير أو المسح الضوئي أو إعادة البرمجة والإدخال.(١٤) أما عن دور الرقمنة فيكمن في تسهيل استعمال المخطوطات بالنسبة للدارسين والباحثين، والحفاظ على المخطوطات النادرة والسريعة التلف....إلخ.

ISSN: 2090 – 0449 دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية

خاتمةٌ

تحظى المخطوطات باهتمام العلماء والمثقفين والمفكرين والمتخصصين، لأنها تعتبر واحدة من أهم ثروات الإنسانية وأحد مصادر الإنتاج الفكري لكل شعوب الأرض، إلا أنه مع مرور الزمن أصبحت المخطوطات أكثر عرضة للاندثار أو الفناء أو التلف، خاصةً في ظل صعوبة حفظها في أماكن مناسبة والافتقار إلى دقة التعامل معها بالأسلوب الأمثل. لذا ندعو كافة العاملين في مجال المخطوط الحفاظ عليه لضمان وصوله إلى الأجيال القادمة، وذلك بالوسائل التي عرضتها الصفحات السابقة، والعمل على رقمنة المخطوط، وتوعية المستخدمين بضرورة المناولة الجيدة، لأن تلف المخطوط هو جريمة في حق الإنسانية وطمس للهوية.

كما ينبغي المساهمة في تحقيق المخطوطات من طرف باحثين أكاديميين مكونين خصيصًا لذلك، بهدف إثراء المكتبات بما يحتوي عليه المخطوط من الناحية العلمية والتاريخية. وفي الأخير؛ الاجتهاد والبحث الجيد في مجال الحفظ وترميم المخطوط، وهذا من شأنه الحفاظ عليه، وذلك بالصيانة الدورية ومعالجته ومعاينته حتى لا نحكم عليه بالموت المفاجئ الذي مفاده طمس لشخصيتنا، لأن مَن لا ماضي له، حاضره مرهون ومستقبله معدوم.

الهوامشُ:

(١) علي حملاوي، **"عوامل تلف المخطوطات الأثرية وكيفية المحافظة عليها"**. مقال في مجلة دراسات تراثية، عن مخبر البناء الحضاري للمغرب الأوسط، جامعة الجزائر، العدد الأول، دار المكلية ٢٠٠٧، ص ١٩٦.

(٢) عبد العزيز محمد المسفر، **المخطوط العربي وشيء من قضاياه**، دار المريخ للنشر، الرياض، ١٩٩٩، ص٦٧.

(٣) عبد الستار الحلوجي، **نحو علم مخطوطات عربي**، دار القاهرة، ط١، مصر، ٢٠٠١، ص٩.

(٤) آية رقم ٤٨ . **سورة العنكبوت**، الرسم العثماني برواية ورش عن نافع.

(٥) أيمن فؤاد سيد، **الكتاب العربي المخطوط وعلم المخطوطات**، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط١، ١٩٩٧، ص ٨٥- ٨٦.

(٦) حسام الدين عبد الحميد محمود، **المنهج العلمي لعلاج وصيانة المخطوطات والأخشاب والمنسوجات الأثرية**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٤، ص١٠٧.

(٧) مصطفى السيد يوسف، **صيانة المخطوط علمًا وعملاً**، عالم الكتب، القاهرة، ٢٠٠٢، ص٥٣.

(٨) عبد العزيز محمد المسفر، المرجع السابق، ص١١٦.

(٩) مصطفى السيد يوسف، المرجع السابق، ص ٥٠.

(١٠)عبد الله أنيس الطباع، **علم المكتبات الإدارة والتنظيم**، دار الكتب بيروت لبنان، ٢٠٠٣، ص١٩٠.

(١١)عبد الستار الحلوجي، المرجع السابق، ص ١١٣.

(١٢)مصطفى السيد يوسف، المرجع السابق، ص ١٥٧.

(١٣)أشرف صالح محمد سيد، **"تجارب عربية في التوثيق الرقمي للمصادر التراثية والثقافية"**، Cybrarian Journal، ع ٢٥ (يونيو ٢٠١١).- متاح في: (http://journal.cybrarians.info)

(١٤)بلهزيل الناصر، **"الرقمنة ودورها في الحفاظ على التراث المخطوط"**، مجلة الأثر، ع٤، مديرية الثقافة لبشار، الجزائر، ٢٠٠٩، ص ٩٤.



قراءة تحليلية في نظم الدولة الفاطمية في مصر



فقيقي محمد الكبير

أستاذ مساعد التاريخ الحديث

قسم التاريخ – جامعة بشار

الجمهورية الجزائرية

الاستشهاد المرجعي بالدراسة:

فقيقي محمد الكبير، قراءة تحليلية في نظم الدولة الفاطمية في مصر.- دورية كان التاريخية.- العدد التاسع عشر؛ مارس ٢٠١٣. ص ١٥٣ – ١٦٠.

www.kanhistorique.org ISSN: 2090 - 0449

كان التاريخية: رقمية الموطن .. عربية الهوية .. عالمية الأداء

مُلَخَّصْ

كان لقيام الدولة الفاطمية في مصر أهمية خاصة في التاريخ؛ فالفاطميون قد حكموا مصر زهاء قرنين من الزمان (٣٥٨ – ٥٦٧هـ / ٩٦٩ – ١١٧١م)، وهي فترة تطورت خلالها النظم السياسية والاجتماعية تطورًا خطيرًا. فقد كانت الخلافة الفاطمية خلافة مذهبية (شيعية) شعارها الإمامة الدينية، و كان لهذه الصفة المذهبية أثرها في صوغ كثير من النظم والرسوم التي اختصت بها. وقد نشأت الدولة الفاطمية في قفار المغرب، دولة عسكرية ساذجة تظللها الصبغة الدينية، فلما اتسع ملكها وعظم سلطانها بافتتاح مصر والشام، شعرت بالحاجة إلى التوسع في النظم السياسية والإدارية، التي يقوم عليها هذا الملك الباذخ، ولم تكتف بالاعتماد على الخطط العسكرية والدينية والمدنية المعروفة، بل عمدت إلى الابتكار في تنظيم الأصول والخطط الدستورية، وفقًا لحاجاتها وغاياتها السياسية والمذهبية. ويحاول هذا البحث تقديم قراءة تحليلية لمعالم هذه النظم الفاطمية في مصر.

مُقَدِّمَةُ

إن دراسة معالم النظم الفاطمية في مصر بوجه خاص وفي المشرق العربي على العموم له أهمية بالغة بالنظر إلى العديد من الاعتبارات، أبرزها أنها أول تجربة في تاريخ مصر تنتسب إلى المذهب الشيعي الإسماعيلي، فقد حاولت الدولة الفاطمية أن تقدم بديلاً حضاريًا مناهضًا للحضارة السنية في بغداد عاصمة الخلافة العباسية. الاعتبار الثاني أنها تمثل حلقة واصل بين إنجازات الفاطميين خلال المرحلة المغربية وإنجازاتهم خلال المرحلة المشرقية مما أكسب الدولة الفاطمية نمطًا مميزًا. أما الاعتبار الثالث فهو يتمثل في أن آثار الحضارة الفاطمية في مصر وفي القاهرة بالذات هي أكثر الآثار الإسلامية سيادة، ولذلك ينبغي أن تحظى بدراسة خاصة واهتمام بالغ.

يعتبر المؤرخون العهد الفاطمي في المشرق العربي أكثر العهود تطورًا وازدهارًا من الناحية الحضارية. وبما أن الفاطميون انتقلوا من المغرب إلى المشرق في عهد المعز لدين الله فإن حضارتهم بمصر هي استكمال وامتداد لإنجازاتهم في المغرب، إلا أن العهد الفاطمي بالمغرب تغلب عليه الصبغة العسكرية أكثر من الجوانب الحضارية الأخرى، إذ أن الصراع بين الفاطميين والأمويين تسبب في قيام عدة ثورات داخلية ضدهم بتحريض من الأمويين. وكذلك تخوفهم من خطر الروم وحرصهم الشديد على فتح مصر جعلهم يولون اهتمامًا كبيرًا للجانب العسكري، وكلفهم ذلك أعباء مالية ثقيلة. والجدير بالذكر؛ "أن الفاطميين بالمغرب رغم أنهم قاموا بتحطيم وتدمير ما خلفته الدويلات التي سبقتهم من إنتاج حضاري ليظهروا بأن حضارتهم هي الباقية في المنطقة، وبكونهم أصحاب الفضل في ذلك، إلا أن المجهودات التي بذلتها الدول السابقة شكلت الأرضية التي أنطلق منها الفاطميون".(١)

دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449

ومن هنا فإن الحضارة التي ازدهرت في عهد الفاطميين بمصر ساهم التراث المغربي فيها مساهمة فعالة، "من مظاهر ذلك القوة البحرية الفاطمية التي تعود إلى المرحلة المغربية، حيث وصلت إلى درجة كبيرة من القوة والنظام قبل انتقال الفاطميين إلى مصر. وظلوا مهتمين بالأسطول البحري بعد انتقالهم إلى مصر حيث وجدوا في هذه البلاد تقاليد بحرية قائمة ودور للصناعة البحرية."(٢) وفي مصر قامت الحضارة الفاطمية على أنقاض الحضارات السابقة مثل الطولونية والإخشيدية، فالحالة المالية والاقتصادية في أخر أيام الدولة الإخشيدية كانت سيئة. "كانت المجاعة والأوبئة واضطراب الأمن قد أفقدت الحكومة كل هيبة واستقرار، ولاسيما أنها عجزت عن دفع رواتب الجند وعن جمع الضرائب وتفاقمت الثورات...".(٣)

وأدت الحالة الاقتصادية المتدهورة دورًا آخر في تراجع قوة الإخشيديين، فقد شهدت مصر منذ سنة (٣٥٢هـ/٩٦٣م) حالة من الجفاف استمرت تسعة أعوام سببها نقص في فيضان النيل، نتج عنها اختفاء القمح واضطراب الأسعار. "وتزايدت أثمان الحبوب والأقوات، واقترن بذلك وباء عظيم، وهلك الضعيف من الناس وأكلوا الميتة والجيف، وكانوا يسقطون موتى من الجوع، وزاد الوباء وكثر الموت، ولم يلحق دفنهم. وكان يحفر لهم حفرًا مفردًا ويُرمى فيها عدة كثيرة ويردم عليها التراب."(٤) وهكذا؛ فإن الأخطار الخارجية التي واجهتها مصر، والاضطراب السياسي وسوء الحالة الاقتصادية، وانتشار الدعوة الفاطمية، كل ذلك حمل أولي الرأي في البلاد على الكتابة إلى المعز يطلبون منه القدوم إلى مصر لإنقاذها من الفوضى التي دبت فيها منذ أن اختفت شخصية كافور الإخشيدي، واستجاب المعز لهذا الطلب.

(١) مذهب الدولة الفاطمية

إن تطور النظم لدى الفاطميين مرتبط من الناحية الروحية بتطور المذهب الشيعي الإسماعيلي، فالفرقة الإسماعيلية هي فرقة شيعية ترتبط بأبناء علي "كرّم الله وجهه"، وهي أكثر الفرق الشيعية قوة، حيث استطاعت أن تحقق ما عجزت عنه مختلف الفرق الشيعية الأخرى، وهي تنتسب إلى إسماعيل بن جعفر الصادق بن محمد الباقر بن علي زين العابدين بن الحسين بن علي ابن أبي طالب، حيث يقول أتباعها بإمامته وانتقال الإمامة بعد وفاته في أبنائه وأحفاده، فانتقلت منه إلى ابنه محمد المكتوم، ثم إلى محمد الحبيب، ثم عبيد الله المهدي أول الخلفاء الفاطميين.(٥) وقد ظهر كيانها بعد موت جعفر الصادق سنة (١٤٨هـ/٧٦٣م)، حيث انقسمت الشيعة إلى قسمين: قسم قال بإمامة ابنه البكر إسماعيل ولذا سموا بالإسماعيلية، وقسم قال بإمامة ابنه الأصغر موسى الكاظم وهم الموسوية، الذين ادعوا بأن إسماعيل توفي في حياة أبيه فنقل جعفر الصادق الإمامة بعد ذلك لابنه موسى الكاظم.

تذكر بعض الروايات أن جعفر الصادق لم يفضي بالإمامة لإسماعيل لميله إلى السُّكْرُ،(٦) ولكن الإسماعيليون دافعوا عن نظريتهم وقالوا بأن جعفر الصادق نص فعلاً على الإمامة لابنه إسماعيل، غير أنهم اختلفوا بشأن موته في حياة أبيه، فبعضهم قال بأنه لم يمت وإن أعلن جعفر الصادق ذلك، وكان يقصد من إعلان وفاته التمويه والتلبيس على بني العباس حتى لا يتبعوه بسوء، وبعضهم قال بموته في حياة أبيه، ولكن الإمامة استمرت في أبنائه وأحفاده، لأن الأصل عند هذه الفرقة أن الإمامة تنتقل إلى ابن الإمام ولا تنتقل من أخ إلى أخ أخر. وقد تفرعت الفرقة الإسماعيلية إلى عدة فروع، ولها ألقاب أخرى مثل الواقفية والسبعية والباطنية، ولقد استفاد زعماء هذه الفرقة من أخطاء الفرق الأخرى، فأخذوا ينشرون مذهبهم في الأمصار البعيدة عن مركز الخلافة العباسية مثل المغرب ومصر. وقد تساهلوا في أمور الدين واستخدموا مختلف الوسائل لإنجاح دعوتهم، حتى أنهم قالوا بأن لكل ظاهر باطن، ولكل تنزيل تأويل، وتأويل الباطن لا يفهمه إلا الأئمة وكبار دعاتهم، وهذا لغرض سياسي كي يؤولوا النصوص تأويلاً يتفق مع أهوائهم ومصالحهم. وعلى هذا الأساس نجحت دعوتهم في المغرب والمشرق وأقامت كيانًا لها.(٧)

وقد استطاع الفاطميون - وهم سادة القرامطة منذ عهد طويل- أن يستغلوا فكرة ظهور المهدي المنتظر بمقدرة وتوفيق لم يتهيأ لهم من بعد، وإن رجوع موجة سلطان العرب نحو المشرق ودخول الخليفة الفاطمي القاهرة ومعه توابيت أجداده لهو اغرب وقائع ذلك العصر المضطرب، فكأنما "قد طلعت الشمس من مغربها"، حقيقة كما قال الخليفة المعز لدين الله في خطاب له.(٨) وكان القرامطة يطيعون أمرهم، وكانت "بلوخستان" تعترف لهم بالسيادة، وأقل مظاهر هذا الاعتراف ما حدثنا به ابن حوقل من أن أهل هذه البلاد يصرحون بأنهم في دعوة الفاطميين وأنهم يجمعون ببلادهم أموالاً وذخائر كبيرة تجلّ عن الوصف، ويقولون أنها للإمام المعز لدين الله.(٩) على أن الفاطميين كما يذكر المستشرق "آدم متز" لم يأتوا بشيء جديد من الناحية الروحية، وقد فاتهم أن الذي يحدد مدة أجل العروش هو الروح لا كثرة عدد الجنود، فلم تكد تمضي عشرون سنة على بلوغ دعوتهم ذروتها في أيام المعز حتى "تناقص أمر المذهب، وقلّ الدعاة له، حتى أني لا أرى من الكتب المصنفة فيها شيئًا. . . هذا ما أعلمه في هذه البلاد. وقد يجوز أن يكون الأمر على حاله بنواحي الجبل وخراسان. فأما ببلاد مصر فالأمر مشتبه، وليس يظهر من صاحب الأمر المتملك على الوضع شيء يدلّ على ما كان يحكى من جهته وجهة آبائه."(١٠)

ويذكر "متز" أن المذهب الإسماعيلي في القرن الرابع الهجري لا نعرف عنه إلا القليل وأكبر مصدر يرجع تاريخه إلى ذلك العهد، هو ما حفظه لنا النويري والمقريزي وترجمه دساسي،(١١) وهو كتاب مطعون في مصدره، لأنه مأخوذ من كتاب في الرد على الإسماعيلية لابن رزام. وقد أوجس صاحب الفهرست خيفة من النقل عن هذا الكتاب(١٢). . . وكذلك يعتبر المقريزي أن هذا الكتاب مزيج بين الحق والباطل، لأن الانتحال في الكتب كان على أشده بين

دورية كان التاريخية .مُحكّمة .ربع سنوية
ISSN: 2090 – 0449

جميع هذه الفرق. وأن معظم الكتب المنسوبة لعبدان صاحب حمدان قرمط قد وضعت في القرن الرابع، فيقول ابن النديم أن أكثرها منحولة إليه.[١٣] بينما الشهرستاني يذكر أن بين الإسماعيلية في القرن الرابع الهجري وبين متأخريهم في القرن الخامس الهجري بونًا بعيدًا، وأننا يجب أن نفرق بين اعتقاد الخليفة المعز وبين اعتقاد "شيخ الجبل" تفرقة تامة.[١٤]

(٢) الخلافة وولاية العهد

إن مبدأ الإمامة عند الفرق الشيعية بما في ذلك الإسماعيلية مبدأ مقدس يدخل في صميم العقيدة الشيعية، باعتبار أنهم يؤمنون بعصمة الإمام وانتقال الإمامة من الإمام إلى أبنائه، ولم يكن للدعوة الإسماعيلية في المغرب أو المشرق هدف مباشر ونهائي في دار الإسلام، غير إسقاط الخلافة العباسية وإحلال الخلافة العلوية محلها إحياءً لمجد العلويين في المشرق وإنصافًا لهم من الغاصبين،[١٥] ولذلك كان إجلال الخليفة في مصر الفاطمية أعظم منه في بغداد العباسية، ففي سنة ٣٦٦هـ/ ٩٧٦م قرئ سجل أحد القضاة في الجامع الأزهر" وهو قائم على قدميه، فكلما مر ذكر المعز أو أحد من أهله أوما بالسجود."[١٦] ولما أسند القضاء أيضًا في سنة ٣٩٨هـ/ ١٠٠٨م إلى مالك بن سعيد الفارقي قرئ سجله في القصر، وهو قائم على رجليه، وكان القاضي كلما مرّ ذكر الحاكم في السجل قبّل الأرض."[١٧]

إن مبدأ الإسماعيلية في ولاية العهد أن تنتقل الإمامة من الإمام إلى ابنه البكر، إلا أن الخليفة المعز لدين الله عين ابنه الثالث أبا منصور نزار لولاية العهد، على الرغم أنه ليس صاحب الحق في ذلك وفق النظام الإسماعيلي، وكان قد عين ابنه الأوسط عبد الله من قبل وهو ما يزال في إفريقية[١٨] متجاوزًا ابنه البكر تميم صاحب الحق الشرعي. فظل عبد الله بعد انتقال المعز إلى مصر وليًا للعهد حتى توفي في حياة أبيه،[١٩] وكان على المعز وفقًا للعقيدة الإسماعيلية التي تقضي بعدم انتقال الإمامة من الأخ إلى أخيه أن يعين حفيده ابن عبد الله وليًا للعهد، وبتعيين نزار وليًا للعهد يكون المعز قد تجاهل هذه القاعدة الأساسية. أما الخلفاء الذين جاءوا بعده فقد ساروا على المبدأ الإسماعيلي في ولاية العهد، وكان يعلن الخليفة إمام كبار الدعاة الإسماعيليين عن ولي عهده. ونستنتج مما تقدم أن المبادئ السياسية لدى الشيعة تختلف عن السنة من حيث أنها ترتبط مباشرة بالجانب العقائدي، مما جعل الخليفة الشيعي الفاطمي محاط بقدسية وإجلال أعظم من الخليفة السني.

(٣) نظام الوزارة

اسم الوزير عند الفاطميين لم يكن مقبولاً في أول الأمر، وكان قاضي القضاة أجلّ أرباب الوظائف عندهم، ولم يتخذ خلفاؤهم وزراء إلا في عهد الخليفة الثاني العزيز بالله، وهو الوزير ابن كلس الذي كان يهوديًا فأسلم وتوفي سنة ٣٨٠هـ/ ٩٩٠م، ويقول المقريزي أنه بعد موت ابن كلس لم يستوزر العزيز بالله أحدًا، وإنما كان ثم رجل يلي الوساطة والسفارة، واستقر ذلك في جماعة كبيرة بقيت أيام العزيز وسائر أيام الحاكم بأمر الله، ثم ولي الوزارة أحمد بن علي الجرجرائي في أيام الظاهر، وما زال الوزراء من بعده واحدًا بعد واحد،[٢٠] ولم يكن جمهور الناس يفطن لهذا التمييز بين الوزير والوسيط أو السفير، واشتهر من الوزراء يعقوب ابن كلس الذي كان يلقب بالوزير الأجلّ، واثبت اسمه على الطراز، وكان عالمًا محبًا للعلماء ومشجعًا لهم، يحضر الفقهاء والفلاسفة للمناظرة بين يديه، ويوزع عليهم المنح والعطايا، كما كان يجمع عنده العلماء، وكان في داره قوم يكتبون القرآن الكريم، وآخرون يكتبون كتب الحديث والفقه والأدب والطب، ويعارضون ويشكّلون المصاحف وينقطونها. وكان يشرف بنفسه على المجالس التأويلية في كل ليلة جمعة من كل أسبوع، وله مؤلفات عديدة منها: كتاب الفقه- الرسالة الوزيرية- كتاب في آداب الرسول (صلى الله عليه وسلم) وتوفي سنة ٣٨٠هـ، فرثاه مائة شاعر وصلى عليه الخليفة العزيز،[٢١] ويذكر ابن خلدون أن هذا الوزير كان يدبّر الأحوال الإخشيدية بمصر . . . فاستوزره المعز وعظم مقامه عنده، واستوزره ابنه العزيز. . . إلى أن توفي. و لم تزل الوزارة سائر دولتهم في أرباب الأقلام، وكان مع الوزارة قاضي القضاة وداعي الدعاة. وسأل أن يرسم اسمه على السكة فغرب ومنع ومات قتيلاً بتنيس، وأبو سعيد النسري، وكان يهوديًا وأسلم قبل وزارته والجرجاني . . . وأبو الطاهر بن باشاد. . . وكان أخرهم الوزير أبو القاسم بن المغربي وكان بعده بدر الجمالي أيام المستنصر وزير سيف الدولة، واستبدّ له على الدولة.[٢٢]

منذ أن تولى بدر الجمالي وزارة مصر سنة ٤٦٨هـ دخلت الدولة الفاطمية مرحلة جديدة عرفت بعهد الوزراء حيث تحولت الوزارة من وزارة تنفيذ إلى وزارة تفويض، بمعنى أن الخليفة فوض إلى الوزير جميع سلطاته المدنية والحربية والتشريعية، فأصبح الوزير بذلك هو الرئيس الفعلي للدولة، بينما بقي الخليفة صورة بجانبه.[٢٣] إن نظام الوزارة في المرحلة الأولى كان من عوامل قوة الدولة، ثم تحول إلى عامل ضعف بعد تنافس الوزراء على الوزارة واستعانة بعضهم بالعدو الخارجي مما أدى إلى سقوط الدولة.

(٤) الدواوين والإدارة العامة

إن نظام الدواوين في مصر الفاطمية لا يختلف كثيرًا عن مثيله في بغداد العباسية، فمثلاً ديوان الرسائل كان يُعرف في مصر على عهد الفاطميين ديوان الإنشاء،[٢٤] وكان صاحب هذا الديوان في مصر في أوائل القرن الخامس الهجري يتقاضى في كل شهر ثلاثة آلاف دينار عدا ما كان يكتبه من السجلات والعهود وكتب التقليدات، فقد كان له على ذلك رسوم يستوفيها،[٢٥] إلى جانب دواوين أخرى مثل القضاء والمظالم والحسبة والشرطة . . . الخ. ولم يترك الخلفاء الفاطميون في بدء حياتهم في مصر فرعًا من فروع الإدارة المدنية والعسكرية دون أن ينتدبوا للأشراف عليه عناصر من بين كتامة أو غيرهم من المغاربة، فكان من بينهم عمال الخراج

دورية إلكترونية. مُحكَّمة. ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449

والشرطة وولاة بعض الأقاليم والمحتسبون وقضاة المظالم، وبلغ بعضهم خطة الوساطة وهي صورة من صور الوزارة في العصر الفاطمي.[٢٦]

إن السياسة العامة للإدارة الفاطمية منذ بداية فتح مصر اعتمدت على ما يلي:

- **داخليًا**: أراد القائد جوهر أن يهدئ نفوس المصريين، فمنحهم أمانًا على أنفسهم وأموالهم وبلادهم وشمل هذا الأمان كافة الفئات من مسلمين ونصارى.
- **خارجيًا**: وذلك بالتصدي لخطر القرامطة الذين غزوا بلاد الشام أكثر من مرة، ومنعوا الحجاج من أداء فريضة الحج بالإضافة إلى مواجهة البيزنطيين الذين غزوا شمال الشام والعراق.
- **دينيًا**: أعترف جوهر بالحرية الدينية للمصريين، وبأن يقوم بإصلاح ديني شامل، من بناء المساجد وإصلاحها ومع ذلك لم يتوان عن الإشادة بأئمة الشيعة، وبأنهم أحق بالخلافة من سواهم.
- **إداريًا**: تعهد للمصريين بأن يقوم بإصلاح شامل في إدارة البلاد، بالضرب على أيدي العابثين من قطاع الطرق، وضبط السكة بعدم غشها وتزييفها، وعندما دانت له مصر، قطع الخطبة للعباسيين وأبرز اسم المعز كأمير المؤمنين على السكة والبنود والرسوم.[٢٧]
- **مذهبيًا**: أنتهج جوهر سياسة تتفق مع ميول الفاطميين المذهبية مع مراعاة طبيعة المجتمع المصري السني، فرأى أن لا يثير السنيين في مساجدهم بشعائر المذهب الإسماعيلي، وقام ببناء مسجد يكون رمز لسيادة الدعوة الفاطمية، فشرع في بناء الجامع الأزهر سنة ٣٥٩هـ/ ٩٧٠م.
- **سياسيًا**: أسس جوهر مدينة القاهرة بناءً على توجهات المعز، تكون مقرا للحكم الفاطمي ومركزًا لنشر الدعوة الإسماعيلية بدل الفسطاط والعسكر لأنهما كانتا مكتظتين بأهل السنة.[٢٨]
- **اقتصاديًا**: كانت مصر تمر بأزمة اقتصادية شديدة، ولذلك اعتنى جوهر في بداية عهده بالقضاء على المجاعة وتوفير الطعام للمصريين وتحقيق النظام، ووعد المصريين بالتخفيف من الضائقة المعيشية من خلال إسقاط الرسوم الجائرة، فأبطل في سنة ٣٥٨هـ/٩٦٩م البراطيل (وهي الأموال التي تؤخذ من الولاة والمحتسبين والقضاة على سبيل الرشوة).[٢٩]

(٥) القضاء و ما يتصل به

يقول ابن خلدون: "كان النعمان بن محمد بن منصور بن أحمد بن حيون في خطة القضاء للمعز بالقيروان ولما جاء إلى مصر أقام بها في خطة القضاء إلى أن توفي وولي ابنه على، ثم توفي سنة ٣٧٤هـ فولى العزيز أخاه عبد الله محمدًا . . . وكان المعز قد وعده أباه بقضاء ابنه محمد هذا بمصر، وثم في سنة ٣٨٩هـ أيام الحاكم، كبير الصيت، كثير الإحسان شديد الاحتياط في العدالة. فكانت أيامه شريفة، وولي بعده ابن عمه أبو عبد الله الحسين بن على بن النعمان أيام الحاكم. ثم عزل سنة ٣٩٤هـ وقتل وأحرق بالنار، وولي مكانه ملكة بن سعيد الفارقي إلى أن قتله الحاكم سنة ٤٠٥هـ بنوا حي المقصورة، وكان عالي المنزلة عند الحاكم ومداخلاً له في أمور الدولة، وخالصة له في خلواته وولي بعده أحمد بن محمد بن عبد الله بن أبي العوام، واتصل في آخرين إلى أخر دولتهم، كان كثير ما يجمعون للقاضي المظالم والدعوة، فيكون داعي الدعاة، وربما يفردون كلا منهما، وكان القاضي عندهم يصعد مع الخليفة المنبر مع من يصعده من أهل دولته عندما يخطب الخلفاء في الجمع والأعياد.[٣٠]

ويتفق ذلك مع ما ذكر المقريزي من أن هناك إلى جانب القضاء النظر في المظالم، وكان الناظر في المظالم ينظر في كل "حكم يعجز عنه القاضي فينظر فيه من هو أقوى منه يدا"،[٣١] وكان القضاء والنظر في المظالم يقومان بجنب إلى جنب في جميع البلاد الإسلامية، ولكن اختصاص كل من هذين القضاء ين لم يحدد تحديدًا دقيقًا، وكانت المسألة الهامة دائمًا هي: أيهما أقوى سلطان الإسلام الذي يمثله القاضي أم السلطة الدنيوية؟ وكانت الأمور المتعلقة بالحدود تقدم إلى صاحب المظالم، وكان القاضي أحيانًا ينظر في المظالم، وكان قاضي القضاة بنوع خاص ينظر في المظالم بدار السلطان، وكان الوزير هو الذي يعين أصحاب المظالم في البلاد.[٣٢] لقد كان قاضي القضاة بالقاهرة يجلس السبت والثلاثاء بزيادة جامع عمرو بن العاص على طراحة ومسند حرير، وكان الشهود يجلسون حواليه يمنة ويسرة بحسب تاريخ عدالتهم، وبين يديه خمسة من الحجاب، اثنان بين يديه، واثنان على باب المقصورة، وواحد ينفذ الخصوم إليه، وأمامه كرسي الدواة، وهي دواة محلاة بالفضة تحمل إليه من خزائن القصور".[٣٣]

وفي عهد الفاطميين كان ربما جمع قضاة الديار المصرية وأنحاء الشام وبلاد المغرب لقاض واحد.[٣٤] ونجد في العهد الذي كتب لقاضي القضاة محمد بن صالح الهاشمي سنة ٣٦٣هـ/٩٧٤م ما يجعله قاضيًا على المملكة الإسلامية كليًا تقريبًا من البلاد الواقعة غرب جبال فارس ومصر، وكان تحته حكام في البلاد عهد إليه في تصفح أحوالهم واستشراف ما يجري من الأحكام في سائر النواحي.[٣٥]

(٦) الحسبة والشرطة

يرتبط ديوان الحسبة والشرطة بديوان القضاء والمظالم من حيث ضبط الأمن والاستقرار وحل النزاعات وضمان الخدمات الأساسية للمجتمع. ففي بداية انتقال الفاطميين إلى مصر استخدموا العناصر الكتامية المغاربية في مثل هذه الدواوين لضمان استقرار الأوضاع، "فقد ولي الحسبة في مصر الفاطمية سليمان بن عزة، الذي أشتهر بالشدة مع فئات التجار والصيارفة حتى أظهروا عداءهم للنظام، وهمّ جوهر بتأديبهم وإحراق رحبة الصيارفة لولا خوفه من انتشار اللهب إلى المسجد الجامع،[٣٦] وبسبب قسوته عزل

دورية كان التاريخية .مُحكّمة .ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449

عن الخطة أكثر من مرة، ثم ابعد عنها منذ شهر محرم ٣٦٣هـ وتولاها يعقوب بن كلس بالاشتراك مع عسلوج بن الحسن الدنهاجي حتى محرم ٣٦٤هـ ، كما وليها في ما بعد حميد بن المفلح في عصر العزيز، وردت في سنة ٣٨٣هـ / ٩٩٣ - ٩٩٤م إلى الوبرة النصراني ضمانًا وقبالة، وفي ٤١٤ هـ/ ١٠٢٣ – ١٠٢٤م وليها داوود بن يعقوب الكتامي مع الأسواق والسواحل، فنزل إلى مجلس الحسبة في مصر وهو على أبهة عظيمة ودبر الأسعار عوضًا عن سلفه.[٣٧]

أما خطة الشرطة في القاهرة (الشرطة العليا)، فقد تولاها جبر بن القاسم المسالتي،[٣٨] وتولاها في الفسطاط (الشرطة السفلى) عروبة بن إبراهيم، وأصبح النظر في الشرطتين من اختصاصات عسلوج بن الحسن الدنهاجي، وابن كلس[٣٩] ابتداءً من محرم ٣٦٣هـ / أكتوبر ٩٧٣م، وقد عهد إلى جبر بن القاسم في بداية (٣٦٤هـ / ٩٧٤ – ٩٧٥م) بالإشراف على الشرطتين، لأنه كلف بأن يعمل على إجلاء المغاربة من مدينة الفسطاط وتجميعهم في مدينة القاهرة،[٤٠] ويدخل هذا الإجراء في إطار اتخاذ القاهرة كقاعدة للدعوة الإسماعيلية الشيعية والابتعاد عن المراكز السنية مثل الفسطاط والعسكر. وكذلك تجنب التصادم مع المذهب السني ريثما تستقر أوضاع الدولة الجديدة في مصر.

٧) التنظيم العسكري

اعتمد الفاطميون في تكوين وتنظيم الجيش على المغاربة خاصةً الكتاميين، ولم يعتمدوا على المصريين إلا في حدود ضيقة، حيث ظل المصريون كما كانوا منذ الفتح الإسلامي لبلادهم بعيدين عن الجندية والفنون الحربية، ولذلك اعتمدت الدولة على جنود مرتزقة أجانب على البلاد المصرية مثل المغاربة والأتراك والصقالبة والسودان والأرمن والروم. ففي عهد الخليفة المعز اعتمدت الدولة على المغاربة، وبفضلهم فتحت مصر ولذلك احتكروا مناصب القيادة والإدارة، بينما في عهد الخليفة العزيز أخذ نفوذهم يتراجع أمام تصاعد نفوذ الموالي من الترك والصقالبة مما أثار حقد المغاربة.[٤١] وفي عهد الخليفة الحاكم حدث التصادم بين القائد برجوان الصقلي وبين القائد الحسن بن عمار الكتامي المغربي وانتهى الصراع بتغلب برجوان وحزبه.

ولما أستفحل خطر برجوان قتله الحاكم واتخذ عنصرًا جديدًا وهو عنصر السودان للحد من نفوذ الطوائف الأخرى.[٤٢] ونتيجة لذلك تحالف الأتراك والمغاربة لاسترجاع نفوذهم فاندلعت الحروب بين الطرفين انتهت بانتصار الترك والمغاربة، أما الخليفة الظاهر فقد مال إلى العنصر التركي واعتمد عليه في قيادة جيوشه وإدارة شؤون دولته مما فتح الباب على مصراعيه للصراعات والفتن، ولما ولي ابنه المستنصر مال إلى العنصر السوداني لأن أمه كانت أمة سودانية فتجدد الصراع بين الترك والسودان، ولذلك استنجد المستنصر بحاكم دمشق الأرميني بدر الجمالي وجنوده الأرمن، وهكذا شهدت مصر دخول طائفة جديدة ظلت تصارع الطوائف الأخرى حتى سقوط الدولة الفاطمية. ومن هنا نجح الفاطميون في تكوين جيش من مختلف الجنسيات الغريبة عن البلاد وعلى الخلافة نفسها، وقد يكون ذلك من عوامل سقوط الدولة نتيجة الصراع الداخلي.

من مظاهر القوة العسكرية الفاطمية قوة الأسطول البحري الذي يعود إلى المرحلة المغربية من خلال النزاع مع النصارى والأمويين في الأندلس، وظل الفاطميون مهتمين بهذه القوة بعد انتقالهم إلى مصر حيث وجدوا في هذه البلاد تقاليد بحرية قديمة، ولقد كانت أساطيلهم منتشرة بجميع السواحل المصرية وكان عدد جنودها أكثر من خمسة آلاف مقاتل. ويزيد أسطولهم عن خمسة وسبعين قطعة وعشر مسطحات وعشر حمالات..."[٤٣] ولكن أمر هذه البحرية أخذ يضعف حين أستبد الجيش بالوزارة وصارت الأمور كلها بيد أمير الجيوش بدر الجمالي.

٨) النظام المالي والنشاط الاقتصادي

٨/أ- بيت المال:

كان بيت المال في كل من مصر والشام يقوم بالمسجد الجامع وهو شبه قبة مرتفعة محمولة على أساطين. ولبيت المال باب حديد وأقفال، والصعود إليه على قنطرة من الخشب، وإذا صليت العشاء الآخرة أخرج الناس كلهم من المسجد، حتى لا يبقى فيه أحد، ثم أغلقت أبوابه وذلك لوجود بيت المال فيه.[٤٤] نلاحظ أنه حتى القرن الرابع الهجري كان تضمين الأراضي لمستغلها بمصر يجري في المسجد الجامع كل أربع سنوات، فكان ينادي على البلاد صفقات في جامع عمرو أمام متولي خراج مصر وكتابه، وهذه عادة من عادات المصريين قديمًا.[٤٥]

لقد حافظت مصر عمومًا على المستوى العالي الذي كانت عليه من الخراج والجباية، فقد أستطاع أحمد بن طولون قبل الفاطميين أن يستخرج خمسة آلاف ألف دينار في القرن الثالث الهجري، أما خلال القرن الرابع أيام الفاطميين فقد أشتمل على ثلاثة آلاف ألف ومائتين واثنين وسبعين ألفًا من الدنانير، وفي أواخر القرن الرابع بلغ الخراج على يد الوزير ابن كلس أربعة آلاف ألف،[٤٦] يعود هذا الانخفاض مقارنة بالعهد الطولوني إلى الاضطرابات وكثرة الحروب.

٨/ب- النظام النقدي:

منذ بداية فتح مصر أهتم المعز بالإصلاح النقدي، فأمر بفتح دار الضرب في الفسطاط التي كانت مقفلة منذ العهد الإخشيدي، وضرب السكة الحمراء المصنوعة من الذهب الأحمر الجيد العيار لتعويض السكة القديمة التي فقدت قيمتها منذ عهد بعيد، وقد تسبب هذا الإجراء في ازدياد المتاعب الاقتصادية. فارتفعت الأسعار ارتفاعًا فاحشًا حتى اضطر المحتسب إلى قمع باعة الحبوب والطحانين.[٤٧] كان المصريون يتعاملون قبل ذلك بالنقود الذهبية والفضية والنحاسية، وكان الدينار المستخدم هو الدينار الراضي الذي ضربه العباسيون، واستخدمت دنانير من الفضة المذهبة، تُعرف بالدنانير البيضاء، وهي ذات قيمة منخفضة تبلغ قيمة الدينار الواحد منها خمسة عشر درهمًا. وبعد أن ضرب جوهر الصقلي

دورية إلكترونية .مُحكّمة .ربع سنوية
ISSN: 2090 – 0449

الدينار المغربي جعل نقاءه أربعة وعشرين قيراطًا تقريبًا وثبت قيمته عند خمسة وعشرين درهمًا، ومنع التعامل بالدينار الأبيض الذي لم تتعد قيمته عشرة دراهم تبعًا لنظرية العرض والطلب.[٤٨]

٨/ج- الضرائب والمكوس:

كانت مصر أرض المكوس، ويدل بيان وجود المال في عهد الفاطميين على أن كل شيء كانت تفرض عليه المكوس[٤٩] ويروي لنا المقديسي الذي زار مصر في أوائل عهد الفاطميين: "أما الضرائب فثقيلة وبخاصة تنيس ودمياط وعلى ساحل النيل، وأما ثياب الشطوية فلا يمكن للقبطي أن يبيع شيء منها إلا بعد أن يختم عليها بختم السلطان ولا تباع إلا على يد سماسرة عقدت عليهم، وصاحب السلطان يثبت ما يباع في جريدته ثم تحمل إلى من يطويها، ثم إلى من يشدها بالقشر، ثم إلى من يشدها بالسفط وإلى من يخدمها، وكل واحد له رسم يا خده، ويوجد بتنيس على زق الزبيب دينار، ومثل هذا وأشباهه ثم على شط النيل بالفسط ضرائب ثقال. رأيت ساحل تنيس ضرائبيا جالسا قيل: قبالة هذا الموضع في كل يوم ألف دينار ومثله عدة على ساحل البحر بالصعيد وساحل الإسكندرية".[٥٠] وكان فقهاء المسلمين يعتبرون كل ما زاد عن الضرائب الشرعية وهي عشر الأرض والزكاة وجزية أهل الذمة: ضرائب غير قانونية. ولهذا السبب أيضًا نجد الخليفة الحاكم بأمر الله في مصر حين أراد أن يرجع إلى أصول الإسلام الأولى، يسقط جميع الرسوم والمكوس التي جرت العادة بها، وسرعان ما أعيدت في عهد خلفه إلى ما كانت عليه.[٥١]

٨/د- الرواتب:

كان الإخشيد أول من رتب الرواتب،[٥٢] وقد أقر الفاطميون نظامه في جملته، فلدينا من أخبار الإدارة الفاطمية أن الوزير كان يتقاضى خمسة آلاف دينار في كل شهر وهو مثل مرتب صاحبه ببغداد، أما رواتب أصحاب الدواوين فكانت أقل بكثير مما هي عليه ببغداد، فكان صاحب ديوان الإنشاء يأخذ مائة وعشرين دينارًا، وصاحب بيت المال مائة دينار، وأصحاب الدواوين الأخرى ما بين سبعين وثلاثين دينارًا في كل شهر.[٥٣] ويحدثنا الرحالة الفارسي "ناصر خسرو" في القرن الخامس الهجري أن رزق قاضي القضاة بمصر ألف دينار في الشهر،[٥٤] ويذكر في ملحق أخبار القضاة للكندي أن دخل القاضي عبد الحكم بن سعيد الفارقي في السنة كان يزيد على عشرين ألف دينار،[٥٥] بينما نجد في بيان المقريزي لنفقات الفاطميين رزق قاضي القضاة كان مائة دينار في الشهر. أما رواتب الجند في كل شهر تتراوح من عشرين دينار إلى خمسة عشر دينارًا إلى عشرة إلى ثمانية إلى دينارين... وهكذا أعتمد الفاطميون على النظام الإخشيدي السابق مع إدخال بعض التعديلات.

٨/هـ- الأنشطة الاقتصادية:

لقد كانت الزراعة عماد الاقتصاد المصري، ولذلك اعتنى المعز بتجديد ما تخرب من جسور وقنوات وقناطر، وضاعف ضريبة الأرض من ثلاثة دنانير ونصف إلى سبعة دنانير للفدان الواحد، وزاد قيمة قبالة الأرض[٥٦] ولذلك اشتهرت مصر بزراعة الكتان وصناعته. كما تطورت الصناعة والصياغة والحياكة والنجادة والزخرفة تطورًا كبيرًا كما روى المؤرخ المقريزي الذي جاء البحث في آثار زمانه مصدقًا لروايته، فكانت جدران البيوت تحظى بألواح القشاني المطلي والبلاط الكلسي الرخامي المزين بالزخارف الزاهية والنقوش العربية... وكانت أرض تلك القصور تفرش بالفسيفساء، أو البسط الموشاة وكان أثاثها يصنع من الخشب الثمين المرصع بالصدف أو العاج، وكانت متكآتها ذات رياش مزين في لحمته بصور الحيوان، و كانت نمارقها تكسى بالنسائج الأرجوانية الرائعة.[٥٧]

وقد أرتقت الصناعة المعدنية في زمن الفاطميين إلى حد بعيد أيضًا، كما يشهد بذلك ما انتهى إلينا من الأواني، والأكواب، والأباريق، والأطباق، والمصابيح وغيرها من ألوف المصنوعات.[٥٨] ويمكن تصور ما كان عليه الخلفاء الفاطميون من الثراء عند النظر إلى قائمة الأموال التي روى المؤرخ المقريزي أن الخليفة المستنصر (٤٢٧هـ - ١٠٣٧م) اضطر إلى بيعها إرضاءً لأولئك المرتزقة... وذكر قائمة عجيبة لتلك الكنوز حيث أن أمين بيت المال ابن عبد العزيز ذكر في قائمته أكثر من مائة سلعة ثمينة ومائتي ألف قطعة من السلاح سلمت أمامه.[٥٩]

وهذا ما يبعثنا إلى التساؤل عن مصدر هذه الثروات الباهظة، كانت ثروة الفاطميين تعتمد على مصدرين مختلفين: الحاصلات الزراعية والأعمال التجارية، والواقع أن مصر كانت مستودعًا للتجارة بين أوروبا والهند وجزيرة العرب، وأن جميع سلع الشرق كانت تمر مضطرة من طريق الإسكندرية إلى الغرب، حيث يروي فريسكو بالدي الفلورونسي أنه كان يرى من السفن في ميناء القاهرة في زمانه - أي في سنة ١٣٨٤م- أكثر مما في جنوه أو البندقية. وأن عدد الزوارق في نهر النيل كان ٣٦٠٠٠.[٦٠] ودام مصدر الثراء الواسع هذا إلى أن جاوز فاسكو دي غاما في سنة ١٤٩٧م رأس الرجاء الصالح وبلغ شاطئ ملبار، الذي لم يره أوروبي من قبله والذي لم يختلف إليه أحد غير العرب حتى ذلك التاريخ. وكانت الضربة التي نزلت بثروة خلفاء مصر سبب هذا الاكتشاف عظيمة جدًا. ولم يستطع الخلفاء أن يمنعوا بأساطيلهم البرتغاليين من الاستقرار بالهند ومن القضاء على تجارة العرب في الشرق الأقصى، أي على المصدر الأصلي لثروة ملوك مصر.[٦١]

خاتِمَةٌ

إن انتقال الفاطميين إلى مصر، لم يكن مجرد قيام دولة مكان أخرى أو انتقال الحكم من العباسيين إلى الفاطميين، بل نتج عنه انقلاب جذري ديني، ثقافي، اجتماعي، في المجتمع المصري، صحبه تحول واضح في نظام الحكم، فلأول مرة في التاريخ الإسلامي تحكم مصر من قبل دولة لا تدين حتى بالولاء الاسمي لبغداد، وهكذا فقد تزعم الفاطميون حركة دينية فلسفية اجتماعية، مناهضة تمامًا لما كان عليه أهل السنة، ويرون أنهم أحق بحكم العالم الإسلامي بمقتضى الحق الإلهي في الحكم، وعندما اختاروا مصر لتكون مركزًا

متوسطًا قادرًا على تحقيق أهدافهم التوسعية، فإنهم في الواقع عادوا إلى وضع جغرافي سياسي قديم. وإن كانوا قد فشلوا في استقطاب العالم الإسلامي لتمسكهم الشديد بعقيدتهم، فإن القاهرة التي أرادوا أن يحكموا منها العالم الإسلامي لعبت دورًا بارزًا في قيادة هذا العالم أمام التحديات الخارجية، بدءًا بالمد الصليبي ومرورًا بالغزو المغولي، وأثبتت بعد نظرهم عندما اختاروا مصر ليحققوا من خلالها أهدافهم.

إن حضارة المسلمين في مصر هي امتداد لحضارتهم في دمشق وبغداد والمغرب، وتفوقت الحضارة الفاطمية في مصر على الحضارة العباسية في بغداد في مجال الفنون خاصةً الصناعة والعمران بينما تفوقت بغداد في ميدان العلوم، فمدارس القاهرة لم تبلغ من الشهرة ما بلغته جامعات بغداد، ولكن من حيث الدخل المالي فإن دخل خلفاء مصر زاد على دخل خلفاء بغداد، إلا أن خلفاء مصر كانوا يقفون معظم ذلك الدخل على أمور الترف وبناء القصور.

إن الخلافة الفاطمية لم تعش في المغرب أكثر من ٦٥ سنة، بينما عاشت في مصر أكثر من مائتي سنة، أي أن الجزء الأكبر من حياتها عاشته في مصر، ولذلك اقترنت حضارتها أكثر بالبلاد المصرية حتى أن بعض المؤرخين أمثال المقريزي أطلقوا على خلفائهم اسم الخلفاء المصريين، كما أن الدولة الفاطمية حينما كانت بالمغرب، كانت سياستها مغربية بالدرجة الأولى إذ حاولت توحيد المغرب الكبير وضم الأندلس أيضًا إلى نفوذها، ولما فشلت في تحقيق هذا الهدف وانتقلت إلى مصر اتجهت سياستها نحو المشرق نحو الشام واليمن والحجاز والسودان والعراق. بل إلى أقصى المشرق مثل الصين والهند. أما علاقتها بالمغرب، فقد أخذت تضعف تدريجيًا إلى أن زالت نهائيًا في منتصف القرن الخامس الهجري في عهد الخليفة المستنصر بالله.

الهوامش:

(١) مرمول، محمد الصالح، **السياسة الداخلية للخلافة الفاطمية في بلاد المغرب الإسلامي**، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ١٩٨٣، ص ٢٧٢.

(٢) آدم متز، **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري**، دار الكتاب العربي بيروت، ط٤- ١٩٦٧، ص ٢٧٢.

(٣) طقوش، محمد سهيل، **تاريخ الفاطميين في شمالي إفريقيا ومصر وبلاد الشام**، ط١، دار النفاس بيروت، ٢٠٠١. ص ١٨٤.

(٤) المقريزي، تقي الدين أحمد، **إغاثة الأمة بكشف الغمة**، تحقيق محمد مصطفى زيادة، وجمال الشيال، القاهرة، ١٩٥٧. ص ١٢.

(٥) ابن خلدون، عبد الرحمان، **ديوان العبر**...، مجلد واحد، تحقيق وتصحيح أبو صهيب الكرمي- بيت الأفكار الدولية، ص ١٥٧.

(٦) الشهرستاني، **الملل والنحل**، ج٢، تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل- مؤسسة الحلبي وشركائه- القاهرة، ١٩٦٨. ص ٢٨.

(٧) مرمول محمد صالح، **السياسة الداخلية للخلافة الفاطمية**، مرجع سابق. ص ٢٩.

(٨) المقريزي، تقي الدين محمد، **اتعاظ الحنفاء بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفاء**، نشر جمال الشيال، القاهرة، طبع دار التحرير ١٩٩٦. ص ١٤١.

(٩) ابن حوقل (أبو القاسم محمد): **صورة الأرض**، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، بدون تاريخ، ص ٢٢١.

(١٠) ابن النديم، **الفهرست**، تحقيق الشيخ إبراهيم رمضان، دار المعرفة، بيروت، ط١، ١٩٩٤. ص ١٨٩.

(١١) آدم متز، **الحضارة الإسلامية**، نقلاً عن:
De Sacy: Exposé de la religion du Druses

(١٢) ابن النديم، **الفهرست**: ص١٨٧.

(١٣) المصدر نفسه، ص ١٨٧- ١٨٩.

(١٤) الشهرستاني، **الملل والنحل**: ج٢: ص ٢٨ – ٢٩.

(١٥) المقريزي، **الاتعاظ**: ج٢- ص ٥٣.

(١٦) آدم متز، نقلاً عن: **ملحق أخبار الولاة والقضاء الكندي**، ص ٥٨٩.

(١٧) آدم متز، نقلاً عن: **ملحق أخبار الولاة والقضاء الكندي**، ص ٤ – ٦.

(١٨) عماد الدين إدريس القرشي، **عيون الأخبار وفنون الآثار في فضائل الأئمة للأصهار**، ط٢، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م، ص ٢٠٢.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٢٠٠.

(٢٠) المقريزي، **المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار**، تحقيق خليل منصور، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٩٨، ج١. ص ٤٣٩.

(٢١) مصطفى غلاب، **تاريخ الدعوة الإسماعيلية**، دار الأندلس للطباعة والنشر، ط٣، ١٩٧٩. ص ٢١٦.

(٢٢) ابن خلدون، **العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر**، بيت الأفكار الدولية، مجلد واحد: ص ٩٣٥.

(٢٣) العبادي، أحمد مختار، **في التاريخ العباسي والفاطمي**، مؤسسة شباب الجامعة، ص ٣٠٥.

(٢٤) المقدسي (محمد بن أحمد): **أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم**، نشر دي خويه، ليدن١٩٠٦. ص ١٩٧.

(٢٥) آدم متز، **الحضارة الإسلامية**. مج١، ص ١٥٠.

(٢٦) موسى لقبال، **دور كتامة في تاريخ الخلافة الفاطمية منذ تأسيسها إلى منتصف القرن الخامس الهجري**، (١أم) الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر ١٩٧٩. ص ٤٩٢.

(٢٧) محمد سهيل طقوش، **تاريخ الفاطميين**... ص ١٩٢ - ١٩٣.

(٢٨) المرجع نفسه، ص ١٩٨.

(٢٩) المقريزي، **الخطط**، ج١، ص ١٢٢.

(٣٠) ابن خلدون، **العبر وديوان المبتدأ والخبر**... ص ٩٣٥.
(٣١) المقريزي، **الخطط**، ج٢، ص ٢٠٧.
(٣٢) آدم متز، **الحضارة الإسلامية**، ج١، ص ٤٢٧.
(٣٣) المقريزي، **الخطط**، ج١، ص ٤٠٣.
(٣٤) القلقشندى (أحمد بن علي)، **صبح الأعشى في صناعة الانشا**، تحقيق محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ج٣، ط١ .١٩٨٧. ص ٤٨٦.
(٣٥) آدم متز، نقلاً عن: **المنتظم**، ص ١٠٥.
(٣٦) المقريزي، **اتعاظ الحنفاء**، ج١، ص ١٣٤.
(٣٧) المصدر نفسه، ص ١٤٤.
(٣٨) المصدر نفسه، ج١، ص ١٥٠.
(٣٩) المصدر نفسه، ص ١٤٤.
(٤٠) المصدر نفسه، ج١، ص ١٥٠.
(٤١) المقريزي، **الخطط**، ج٢، ص ٢٨٤ – ٢٨٥.
(٤٢) المصدر نفسه، ج٣، ص ١٧ – ١٨.
(٤٣) العبادي، **في التاريخ العباسي والفاطمي**، ص ٢٧٢ – ٢٧٣. وعن الأسطول وقوته وأسلحته وأنواع السفن، راجع: عبد المنعم ماجد، **نظم الفاطميين ورسومهم في مصر**، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ج١، ١٩٨٥. ص ٢١٨ – ٢٢٩.
(٤٤) آدم متز، **الحضارة الإسلامية**، ص ٢٣٩. نقلاً عن: **كتاب الأعلاق النفسية لابن رسته**، ص ١١٦.
(٤٥) المقريزي، **الخطط**، ج١، ص ٨٢.
(٤٦) آدم متز، نقلاً عن: **تاريخ ابن صالح الأرمني**، ص ١٢٣.
(٤٧) المقريزي، **إغاثة الأمة بكشف الغمة**، ص ١١٥ – ١١٦.
(٤٨) محمد سهيل طقوش، **تاريخ الفاطميين**، ص ١٩٩.
(٤٩) المقريزي، **الخطط**، ج١، ص ١٠٣.
(٥٠) المقدسي، **أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم**، ص ٢١٣.
(٥١) آدم متز، **الحضارة الإسلامية**، ص ٢٣٣.
(٥٢) المقريزي، **الخطط**، ج١، ص ٩٩.
(٥٣) آدم متز، **الحضارة الإسلامية**، ج١، ص ١٥٩.
(٥٤) خسرو ناصر، **سفرنامة**، ترجمة يحي الخشاب، ط٢، دار الكتاب الجديد ١٩٧٠. ص ٢١٣.
(٥٥) المقريزي، **الخطط**، ج١، ص٤٠١.
(٥٦) محمد سهيل طقوش، **تاريخ الفاطميين**، ص ١٩٩.
(٥٧) غوستاف لوجون، **حضارة العرب**، ترجمة عادل زعيتر، مطبعة عيسى البابي الحلبي ١٩٦٩. ص ٢٢١.
(٥٨) المرجع نفسه، ص ١٢٢.
(٥٩) المرجع نفسه، ص ١٢٤.
(٦٠) المرجع نفسه، ص ١٢٥.
(٦١) المرجع نفسه، ص ١٢٥.



في صحبة السلطان: المغرب (١٩٠١ - ١٩٠٥)

المؤلف: غابريل فير؛ **ترجمة وتقديم/** عبد الرحيم حزل

الناشر: أفريقيا الشرق – الدار البيضاء.

تاريخ النشر: ٢٠٠٩

عدد الصفحات: ٢٤٧

صدر للمرة الأولى باللغة الفرنسية سنة ١٩٠٥.





عرض

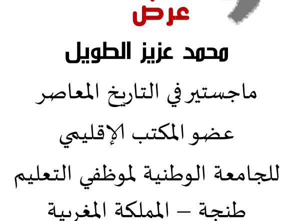
محمد عزيز الطويل

ماجستير في التاريخ المعاصر

عضو المكتب الإقليمي

للجامعة الوطنية لموظفي التعليم

طنجة – المملكة المغربية



يتطرق الموضوع إلى كتاب فريد من نوعه معنون بـ "في المغرب صحبة السلطان" لصاحبه "غابريل فيير". وتأتي أهمية المؤلف باعتباره عاصر فترة تاريخية مهمة من تاريخ المغرب، فدخل القصر السلطاني، وخبر حياة القصر وأسرار علاقات السلطان المولى عبد العزيز برجالات دولته، إضافة إلى النفوذ الأجنبي على السلطان. لقد تسمى المؤلف بمهندس السلطان بفعل إلمامه بالتقنيات الحديثة آنذاك.

مغرب مولاي عبد العزيز بعيون أجنبية

من خلال كتاب "في المغرب صحبة السلطان"

تعد الكتابات الأجنبية التي تناولت موضوع المغرب بحثًا ودراسة وتأليفًا، كتابات بالغة الأهمية، سواءً في تنوعها (فرنسية، إنجليزية، إسبانية...)، أو تنوع موضوعاتها؛ تقارير، كتب الرحلات، دراسات وأبحاث ميدانية جغرافية وإثنولوجية ولغوية وغيرها، إضافة إلى الدراسات التقليدية التي تهتم بالتاريخ والتشريع الإسلامي وفقه النوازل، وقد كان يتم رفع كل هذه الانتاجات إلى الاستعلامات الكولونيالية في الغالب الأعم.[1] في هذا الإطار، ومن خلال اهتمام فرنسا الشديد بمشروعها الاستعماري، أنجزت العديد من الدراسات والأبحاث المتعلقة ببلدان الشمال الإفريقي وخاصةً المغرب، ليأخذ الأمر طابعًا علميًا منذ أواخر القرن التاسع عشر. وتعززت هذه الدراسات الفرنسية بعد فرض الحماية على المغرب سنة ١٩١٢، حيث مارس الفرنسيون هيمنة ثقافية احتكارية فيما يخص ماضي المغرب وحاضره في الكتب والحوليات والدوريات والنشرات وغيرها.[2]

ورغم أن العديد من الكتابات والأبحاث والدراسات حول المغرب وضعت لخدمة المخطط الاستعماري، بما قدمته من معطيات وإحصاءات وتحليلات وتوصيفات همت الأرض والإنسان، كان الغرض منها إبراز تخلف المغاربة وحاجتهم للأجانب، سواءً من خلال ما عُرف بالبعثات الاستكشافية والرحلات وبعدها ما عرف بالبعثات العلمية. فإن كتابات أخرى نأت بنفسها عن هذا المنحى واتخذت "خطًا تحريريًا معتدلاً" توخي إنصاف المغاربة من خلال إبراز الوقائع والأحداث كما هي، ودافعت بالحجج الدامغة عن مجموعة من الحقائق التي حاولت الكتابات الاستعمارية طمسها وتشويهها، وفي أحيان كثيرة قلبها خدمة للأهداف الاستعمارية (وثائق مغربية لميشو بيلير رئيس البعثة العلمية في المغرب نموذجًا).

من بين الكتب الفرنسية نقف على كتاب **"في المغرب صحبة السلطان ١٩٠١- ١٩٠٥"** للكاتب الفرنسي "غابريل فير" gabriel veyre، وهو كتاب صادر عن دار أفريقيا الشرق، الدار البيضاء المغرب، الطبعة الأولى ٢٠٠٩، وترجمه عبد الرحيم حزل إلى لغة الضاد. ويدخل الكتاب ضمن جنس المذكرات، لهذا لم يفرد المؤلف حيزًا خاصًا بالمراجع، غير أنه أرفق الكتاب بصور نادرة تمثل تلك المرحلة، وعدد هذه الصور (٣٧) صورة أخذت بعدسته الخاصة.

يعتبر الكتاب فريدًا من نوعه، سواءً في محتواه أو في أهمية كاتبه "غابريل فير" . فهو عبارة عن مذكرات يحكي المؤلف من خلالها، عن كل ما شهده خلال إقامته في القصر الملكي في مراكش، حيث عاش قريبًا من السلطان مولاي عبد العزيز، فوقف على شخصية السلطان، وخبر علاقته بشخصيات الدولة في تلك الفترة، كما تطرق لبعض الأحداث الكبرى والأزمات التي كانت تمر بها الدولة عند بداية القرن العشرين. إن رجوعي لهذا الكتاب بالذات، جاء بعد حضوري لمعرض صور وأفلام حول المغرب من إنتاج المؤلف في متحف القصبة في طنجة يوم ٢٢ يونيو ٢٠١٢، وجاء المعرض بتنظيم من المعهد الفرنسي في المغرب وبشراكة مع مندوبية وزارة الثقافة في طنجة تحت شعار "في حميمية المغرب". التقيت خلال المعرض بحفيد المؤلف، الذي عبر عن حبه للمغرب، وإحساسه بانتمائه له، كما عبر عن عشق جده للمغرب الذي احتضنه، إلى أن توفي في الدار البيضاء سنة ١٩٣٦. وللتذكير فقط، فقد تم تصميم موقع يعرف بمجموعات صور وأفلام غابريل،[3] وهي صور رائعة حول مغرب بداية القرن العشرين.

دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449



ولد غابربيل فيير سنة ١٨٧١ في مدينة ليون الفرنسية، درس الصيدلة أولاً، ثم تحول اهتمامه إلى التصوير السينمائي، فالتحق في استوديو الأخوين لوميير (مخترعي السينما) لتعلم تقنيات هذا الفن. وانطلاقًا من سنة ١٩٠١ تلقى رسالة من الجالية الفرنسية المقيمة بطنجة تدعوه للقدوم إلى المغرب للعمل مصورًا لدى السلطان مولاي عبد العزيز، وتعليمه تقنيات التصوير الفوتوغرافي. وحثته الرسالة على الاسراع في القدوم لقطع الطريق على القائد ماك لين البريطاني - قائد الحرس السلطاني -، الذي كان يجتهد لاستكثار الرعايا الانجليز في البلاط المغربي. وبعد التحاق **"غابربيل فير"** في البلاط المغربي في مراكش، شرع مباشرة في إنشاء مختبره الفني في قلب البلاط السلطاني. ويبين فير في كتابه الذي يغطي أربع سنوات قضاها داخل القصر صحبة السلطان مولاي عبد العزيز، أن التصوير كان من أكثر الهوايات اجتذابًا وإمتاعًا للسلطان. ولم يقتصر غابربيل على مهمة التصوير بل قام بإدخال الكثير من المخترعات الحديثة كالهاتف والكهرباء والدراجات والسيارات، حتى سمي بـ "مهندس السلطان".

أحب "فيير" المغرب فاستقر به وزاول عدة أعمال، فأنشأ في الدار البيضاء مجمع صناعي صغير (مطحنة ومصنع للثلج ومنشار آلي)، ثم أخذ في استيراد السيارات فأسس لأجل ذلك الشركة المعروفة بأوطو هول " AUTO-HALL "، وأقام محطة إذاعية اعتبرت الأولى في المغرب، كما كان مراسلاً لعدة صحف ومجلات فرنسية إلى غاية وفاته في الدار البيضاء سنة ١٩٣٦. لم يكن "لغابربيل فير" أي طموح للكتابة عن المغرب، والدليل على ذلك هو جمعه مادة هذا الكتاب من خلال ذاكرته، ومن خلال الرسائل التي كان يبعث بها لأقربائه وأصدقائه. "إن ما أقدم للقارئ في هذه الصفحات هو ملخص بكل ما رأيت وتعلمت في المغرب، أقوم بنشره الآن وقد أصبح كل ما يمس المغرب يحتل واجهة الأحداث، وأما الشخصيات التي أقدم إليكم... فقد كانت لي بهم معرفة مباشرة ولم أقتصر في تقديمهم على تصويرهم في أدوارهم الخارجية والتشريفية، أو في مواقف الصور البطولية، وإنما أقدمهم حسبما كنت أراهم يومًا بيوم، على نحو ما كانوا يحيون حياتهم اليومية".[٤]

في هذا السياق، يسلّط المؤلف الضوء على العديد من الشخصيات المؤثّرة في عهد المولى عبد العزيز، على رأسها وزير الحربية المتسلّط المهدي المنبهي، الذي كان يتمتع بسطوة مطلقة عليه، ذلك "الرجل الرهيب أبقى على السلطان الشاب في جهل تامّ بكل ما يتعلّق بالسياسة، أو بإدارة إمبراطوريته. مما جعل مولاي عبد العزيز غير مهيّأ لممارسة أية سلطة مهما كانت". ويرينا الكاتب كذلك أن السلطان كان لا يعلم إلا الشيء القليل عما يجري في البلاد، والدليل على ذلك جهله بثورة الروكي بوحمارة، وعندما كان يسأل عن حقيقة ما يقوم به الروكي، كانت الإجابة أنّ كلّ ما في الأمر تمرد محدود سيُقضى عليه بسرعة، لكنّ الأيام بيّنت لمولاي عبد العزيز أنّ "الروكي" ثائر خطير وقوي.

إن الإلمام بمضمون الكتاب يقتضي منا أولاً وقبل كل شيء، الإحاطة بالسياق التاريخي العام لمغرب العهد العزيزي، الذي تميز بظروف داخلية صعبة مست جميع ميادين الحياة. فبعد وفاة السلطان المولى الحسن الأول ١٨٩٤، تحكم في الحكم من بعده حاجبه باحماد (أحمد بنموسى)، مستغلاً في ذلك صغر سن السلطان الجديد المولى عبد العزيز. لهذا اعتبر باحماد وصيًا على الأمير الصغير من ١٨٩٤ إلى غاية وفاته سنة ١٩٠٠.[٥] وقد خلفت وفاة باحماد فراغًا سياسيًا مهولاً في المغرب، فالمولى عبد العزيز صغير السن، كما أن ظروف تنشئته لم تساعده على تحمل المسؤوليات الجسام التي تنتظره، والمتمثلة أساسًا في بداية التغلغل العسكري الفرنسي انطلاقًا من الشرق، إضافة إلى ثورة الروكي بوحمارة التي زادت من ضعف المخزن وأحدثت أزمة مالية بفعل مصاريف المواجهات العسكرية.

وقد أحدث هذا صراعًا على النفوذ بين الوزراء ورجال القصر (خصوصًا بين المنبهي ومحمد غبريط).[٦] وأدت التمردات والصراع على النفوذ، إضافةً إلى الجفاف الذي ضرب المغرب سنة 1904، في تدهور الوضع الاقتصادي المغربي (المتدهور أصلاً)، فغلت الأسعار وانعدم الأمن. حاول المولى عبد العزيز التدخل للإصلاح، ففرض ضريبة الترتيب التي سوت بين الجميع في التحملات الجبائية، وكان الهدف من وراء هذا إعمار بيت المال. غير أن هذه الخطوة قوبلت بالرفض من لدن أصحاب الامتيازات (رجال الزوايا، القواد، الأشراف، المحميون والتجار، والسماسرة...)، فقامت عدة انتفاضات لإسقاط ضريبة الترتيب. ولم يجد المخزن من مخرج غير الاقتراض من فرنسا وإنجلترا، وهو ما سماه "روم لاندو" بالدول التي تصنع الظروف وتوجد بعدها الصيغ للخروج منها في إطار مشروعها الكولونيالي، أو ما أطلق عليها "بالدبلوماسية المالية".[٧] ينضاف للظروف الداخلية الصعبة والمتأزمة، بداية التغلغل الأوربي العسكري انطلاقًا من الشرق، وجدة ثم الدار البيضاء 1907 (فرنسا)، كما كثفت فرنسا من ديبلوماسيتها بعقد عدة اتفاقيات سرية مع الدول الامبريالية.

يبين "غابربيل فير" بداية، الظروف التي تحكمت في شده الرحال إلى المغرب، وقد عبر عن ذلك بعنوان "كيف جئت إلى المغرب"، حيث يأتي على ذكر الشخصيات التي التقى بها خلال تنقله للتعريف بتقنيات التصوير الجديدة، (إمبراطور اليابان – امبراطور أنّام – ملك كامبودج – العديد من وزراء أمريكا اللاتينية). وبينما هو في فرنسا، سمع بأن ملك المغرب يريد مصورًا شخصيًا له، إضافةً إلى شخص يتقن التعامل مع التقنيات والمخترعات الجديدة، فحزم أمتعته وتوجه رأسًا إلى البلاط السلطاني. ومن خلال عمله في البلاط السلطاني، وقف على النية المبيتة لرجالات الدولة آنذاك الذين عمدوا إلى تسلية السلطان، مستغلين صغر سنه – كمؤامرة لإبعاده عن شؤون الحكم -، كما يبين كيف خلا الجو للوزير المنبهي بعد وفاة الحاجب باحماد، واتفاقه مع الإنجليزي ماك لين لتزيين المشاريع

دورية الكترونية. مُحكَمة. ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449



التي يقترحها على السلطان. ومن خلال هذا يصور لنا "غابرييل فير" جوانب مهمة عن شخصية السلطان، فهو ذو رغبات ونزوات فجائية، متقلب نافذ الصبر ويحب أن تقضى أوامره بسرعة كبيرة، كما أنه محب للحداثة والتطور الأوربي "لتحتفظ بلباسك الأوربي فإني أريد للمغاربة أن يعتادوا رؤيته".[٨] إن مثل هذا التصريح يحيلنا على الفكر الحداثي للسلطان مولاي عبد العزيز ورفضه لانطوائية المجتمع المغربي وانغلاقه، تارة باسم التقاليد، وتارة أخرى بتوجيه من الفقهاء المتحكمين. ويتحدث المؤلف عن الصورة المغلوطة التي رسخت في ذهنه عن السلطان المغربي والتي صورته طاغية وجبار، كصورة لعبت الدراسات الاستشراقية في ترسيخها في اللاشعور الأوربي عن كل ما هو شرقي، لتتلاشى هذه الصورة بمجرد لقائه مع مولاي عبد العزيز "ذا نظرة طفولية غاية في الرقة".[٩]

في العنوان الثاني "**بدايات سلطان**"، يبين المؤلف أن المولى عبد العزيز هو خامس أبناء مولاي الحسن الستة، أما والدته شركسية.[١٠] وبما أن الخلافة لم تكن لزومًا للابن الأكبر سنًا من ذرية السلطان، يبقى للسلطان مهمة تعيين من يخلفه، وهذا ما تم حيث عين مولاي الحسن ابنه المولى عبد العزيز خلفًا له. ويصور لنا "غابرييل فير" حيثيات انتقال العرش للسلطان مولاي عبد العزيز، فأثناء خروج السلطان مولاي الحسن سنة ١٨٩٤ لتأديب بعض القبائل المتمردة - قبيلة تادلة- فاجأه مرض شديد فارق الحياة بسببه. وكانت العادة خروج المخزن/ الحكومة جميعه مع السلطان أثناء حركته، فاستغل الصدر الأعظم باحماد هذا الحدث ليقوم بتشديد نفوذه على السلطان، حيث قام بترتيب أمور البيعة لمولاي عبد العزيز رغم حداثة سنه - لم يكن قد تجاوز ١٣ سنة-. هكذا يرصد لنا المؤلف فصول المؤامرة بدقة كبيرة، من إخفاء لخبر موت السلطان وتطويف جثته أمام أنظار الجند إلى غاية مبايعة المولى عبد العزيز، والتي تحكم فيها باحماد بالوعد والوعيد. وقد دفع هذا التنصيب بالمولى امحمد للمطالبة بأحقيته في الملك، فقام الصدر الأعظم باحماد باعتقاله وسجنه بسجن مكناس حتى سنة 1903، وبعد ظهور الروكي بوحمارة (الجيلالي الزرهوني) ومطالبته بالعرش مدعيًا أنه مولاي امحمد الابن الأكبر للسلطان الحسن الأول، فقام بتأليب القبائل ضد المولى عبد العزيز، ولم ينفع مع الروكي سوى تكذيب إدعاءاته وإخراج المولى امحمد من السجن وتطويفه ليراه الناس، وليعود من جديد لسجنه.[١١]

ظل المغرب خاضعًا لباحماد من سنة ١٨٩٤ إلى غاية وفاته سنة ١٩٠٠، ممارسًا وصايته على الأمير الصغير، وقابضًا المغرب بقبضة من حديد، فكيف لا وهو العارف بخبايا الحكم والخبير بالدسائس. فظل مولاي عبد العزيز مقصيًا عن شؤون التسيير والسياسة، يعيش عزلة داخل قصره ولا يظهر سوى في الاحتفالات الدينية. وكان قدر مولاي عبد العزيز أن يعيش تحت وصاية إلى أخرى، فلم يلبث أن توفي باحماد حتى وقع تحت وصاية وزير الحربية المنبهي ورفيقه القائد ماك لين.

نلمس من خلال قراءتنا للكتاب قيام المؤلف بدراسة بيوغرافية لشخصية السلطان وكبار شخصيات القصر، المنبهي، القايد ماك لين، حيث يطلعنا على معلومات مهمة تتعلق بالشخصية، ومقدار النفوذ والتأثير الممارس على السلطان. وعند تطرق "غابرييل فير" للوزير المنبهي، يشير إلى بداياته في سلم المسؤولية، حيث كان متخصصًا في حمل الرسائل بين الأمير الصغير والصدر الأعظم باحماد - لم يكن سوى مجرد رقاص-. وينحدر المنبهي من قبيلة المنابهة وهو ذو تعليم بسيط لا يتجاوز الإلمام بالكتابة والقراءة، عمل في البداية مخزنيًا، ثم ترقى في إحدى الحملات. وبعد وفاة باحماد زادت حظوة المنبهي لدى السلطان الصغير خصوصًا بعد أن أشار عليه بمصادرة أملاك باحماد وهو ما سد بعض ثقوب الخزينة، فعين المنبهي وزيرًا للحربية وهو في سن الثانية والثلاثين. بهذا أصبح مصير المغرب محصورًا بين يدي رجلين عديمي الخبرة هما السلطان مولاي عبد العزيز، وصفيه المنبهي،[١٢] ومارس المنبهي نفس الخطأ حيث أبقى السلطان بعيدًا عن أمور الحكم. وقد دفع نجاح المنبهي لدى السلطان إلى كثرة الدسائس عليه – فضول بن محمد غبريط- خصوصًا بعد تكليفه بسفارة إلى الملك إدوارد السابع بمناسبة تتويجه ملكًا على إنجلترا، غير أن الوزير المنبهي سيرجع حظوته لدى السلطان من جديد.

خلال هذه الأحداث الصغار ظهر حدث كبير زلزل أسس الدولة العزيزية المهترئة، ويتمثل هذا الحدث في ثورة الروكي بوحمارة. ومورس نوع من التعتيم والتغطية على السلطان، فرغم قوة التمرد والخسارات المتتالية لجيش السلطان كان يتم إخبار السلطان أنه مجرد تمرد صغير. وفي النهاية وتحت الاضطرار، أخبر السلطان بالحقيقة المرة وهي زحف الروكي المتواصل. وتم تكليف المنبهي على رأس جيش لمواجهة الروكي، غير أن إخفاقه في مهمته، دفع إلى عزله وتكليف شخص آخر هو محمد الكباص. كان هذا الفشل الذريع كفيلاً بابتعاد المنبهي عن البلاط السلطاني، ورغم محاولاته المتكررة لاسترجاع مكانته فإنه لم يستطع ذلك. غير أن علاقة المنبهي بالسلطان كان يطبعها مد وجزر لكثرة الوشايات والدسائس التي كانت تسعى لتعكير صفو المودة بينهما. وبالفعل اتهم المنبهي بالاختلاس من الخزينة ليصدر قرار بالقبض عليه، فقام الوزير المنبهي بالهرب إلى طنجة ليلجأ إلى المفوضية الإنجليزية التي أنقذته وضمنت له الحماية.[١٣]

ينتقل فير إلى **شخصية القائد ماكلين** الاسكتلندي الأصل، ولد في مدينة فربمن يوم ١٥ يونيو ١٨٤٥، أدخل في خدمة المجلس الاستشاري الملكي الخاص ثم دخل الخدمة العسكرية بعد ذلك . واستدعاه جون دراموند هاي – السفير البريطاني بالمغرب - ليدخله في خدمة مولاي الحسن مدربا للجيش بصفة غير رسمية ، وكانت سنة وفاته يوم ٤ فبراير ١٩٢٠. يبين فيير النفوذ الكبير لماكلين، كما يبين الصراع الخفي بين البعثة الفرنسية والانجليزية. ينطلق بنا "غابرييل فير" في بلاط اللهو الذي كان مخصصًا للمولى عبد العزيز،

دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449



وما أعد له من أدوات تسلية وأنواع الرياضات مما كلف خزينة الدولة غاليًا، وأبقت السلطان حبيس نزواته الصبيانية وبعيدًا عن أمور الحكم. ويسترسل المؤلف في تعداد أنواع اللعب والملاهي التي كان ينغمس فيها السلطان، مما يطرح أكثر من علامات استفهام حول السلطان. هل كان السلطان يلهو بدافع اللهو أم بدافع حب الاكتشاف والذي يعبر عن رغبة ملحة لتحديث الدولة الشريفة ؟ وقد قام "مهندس السلطان" بإدخال الكهرباء لقصر مراكش، كما أدخل خط الهاتف.

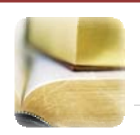
لم يكن ليكدر صفو السلطان سوى تسارع الأحداث، فبعد اغتيال الفرنسي "جول بوزي" على أيدي بعض الريفيين. سارعت فرنسا إلى طلب التعويض وحشدت لذلك فرقتين للضغط على السلطان. أما موقف المغرب فظل بدائيًا يسعى دائمًا إلى ربح الوقت دون حل المشكلة ليتم قبول مطالب فرنسا كاملة غير منقوصة.[١٤] حاول المولى عبد العزيز الاهتمام بشؤون الجيش، فكان يتابع التدريب، كما سعى إلى شراء الأسلحة الجديدة. ولم يمنع اللهو المتواصل للسلطان خروجه لتأديب بعض القبائل - الزمامرة - والغريب في الأمر، أن السلطان كان يخرج في حركاته بمدينة كاملة تجمع حوالي ٤٥ ألف شخص، أما خيمة السلطان وحدها كان يسخر لحملها ٦٠ جملاً !!. كما يضاف إلى هذا، العبث بميزانية الجند من خلال تضخيم النفقات والمشتريات رغم قلتها ليأخذ القادة وكبار رجال الدولة الفارق الكبير، "ومن ذلك على سبيل المثال أن الوزراء يلزمونه بأداء نفقة ٤٠٠٠٠ حصان وهل يملك منها حتى ٣٠٠٠؟ وقد يزعمون له شراء ٥٠٠٠ من الدواب فلا يشترون منها غير ١٥٠٠ إلى ٢٠٠٠ ويستولون على الفرق..".[١٥]

يتطرق المؤلف إلى **المجتمع المغربي** فيصور لنا أدق التفاصيل داخل بيوتات فاس، بعدها يتطرق إلى حياة اليهود بالملاح فيحكم بوجود قانون قاسي يضطهد اليهود؛ فهم متكدسون داخل أحياء ضيقة ويمنع عليهم كذلك السكن خارجها كما توصد عليهم الأبواب ليلاً بالسلاسل!. ويمنع على اليهود ارتداء الثياب البيضاء أو الزاهية الألوان كما يمنع عليهم ركوب الجياد أو البغال، ويشتغل اليهود بحرف مختلفة غير أنهم يتخصصون في الصياغة. كما يتطرق المؤلف إلى **مسألة العبيد** وثمنه بالمغرب وأسواقه بفاس ومراكش، كما بين رفض فرنسا لبيع العبيد، وكيف كان خدم السلطان يتفننون في إخفاء عملية جلب العبيد وخصوصًا الشركسيات.

في آخر عنوان للكتاب "**فرنسا في المغرب: الاختراق السلمي**"، ينطلق المؤلف من بعثة طايلاندي ١٩٠٥ الذي قدم مشروع الاصلاحات الفرنسية، فرد السلطان على مطالب الإصلاحات الفرنسية بدعوته إلى مؤتمر دولي يتولى التقرير في برنامج تلك الإصلاحات. وقبل بعثة طايلاندي قامت فرنسا بالتمهيد للاستفراد بالمغرب حيث عقدت اتفاقيات ديبلوماسية سنة ١٩٠٤ مع كل من بريطانيا وإسبانيا. وفي هذا الإطار ينفي المؤلف وبشدة أي دور استعلاماتي قدمه لدولته فرنسا معلنًا حياده التام، "إنني يوم وطئت قدماي أرض المغرب كانت تحذوني رغبة واحدة، أن أؤدي المهمة التي لأجلها استقدمت إلى هذا البلد بنزاهة واستقامة، وأنجز عملي المتواضع بسلام، من دون أن يكون لي تدخل في المشاريع والمخططات الكبرى التي من شأنها أن تبدل مصائر الشعوب، فتلك شؤون الأمراء والديبلوماسيين".[١٦] وأمام هذا التصريح المباشر بالحياد وعدم التدخل من جانب المؤلف، يبين هذا الأخير دوره في تقديم النصيحة للسلطان، فقد ذكره بواقع الحال المتمثل في تفوق فرنسا عسكريًا. لهذا نجده يلح إلحاحًا على السلطان اتباع أسلوب المهادنة وعدم المواجهة مع فرنسا، باعتبار أن أي حرب مغربية ضد فرنسا هي حرب خاسرة قبل أن تبدأ. ولم ينقذ الموقف المغربي غير زيارة غيوم الثاني لطنجة المساند للمغرب والمؤكد على استقلاله، والداعي لعقد مؤتمر دولي لتقرير مصيره.



دورية إلكترونية. مُحكَّمة. ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449



يبقى كتاب **"في المغرب صحبة السلطان"** من المؤلفات الأجنبية المتميزة ، التي رصدت لنا فترة مهمة من تاريخ المغرب (١٩٠١ - ١٩٠٥)، فترة تميزت بالضعف الشديد. وتبقى الأهمية الكبرى في الوقوف على خبايا حياة السلطان المولى عبد العزيز الذي حيكت ضده مؤامرة العزل عن أمور السياسة، عن طريق إغرائه بوسائل اللهو والترفيه الأوربية مما كان له أثر كبير على شخصيته. فقد تم تصويره في صورة السلطان العاجز، الذي لا يهمه هموم الشعب بقدر اهتمامه بألعابه التي كلفت الخزينة مبالغ طائلة كان المغرب في أمس الحاجة لها. لهذا وجدنا السلطان بعيدًا عن شؤون الحكم، كما استغلت طيبته، فقام الوزراء وقادة الجيش باختلاس أموال طائلة من الخزينة، كما أغرقوا الرعية في ضرائب مرتفعة، وأدى خروج أخبار لهو السلطان إلى تأليب الشعب عليه، كما ازداد خلال نفس الفترة الضغط الأوربي المطالب بإصلاحات يراها ضرورية.

وأدى كل هذا إلى التعجيل بخلع السلطان عبد العزيز ومبايعة المولى عبد الحفيظ سنة ١٩٠٨. وقد عزز هذا احتلال فرنسا لوجدة والدار البيضاء سنة ١٩٠٧ فظهرت الدعوات للجهاد، كما ظهرت عرائض موقعة من طرف علماء ووجهاء فاس، وتوجت هذه الدعوات ببيعة مراكش ١٩٠٨ والتي تضمنت عزل المولى عبد العزيز وتولية المولى عبد الحفيظ، لكن بشروط تتمثل أهمها في التراجع عن مقررات الجزيرة الخضراء، واسترجاع المدن المحتلة، ومحاربة الحمايات. ورغم جهود المولى عبد الحفيظ سقطت البلاد أمام الضغوط الشديدة لفرنسا وليوقع المولى عبد الحفيظ مع فرنسا معاهدة الحماية في ٣٠ مارس ١٩١٢.

الهوامش:

(١) بنسعيد سعيد، **"المغرب في الدراسات الاستشراقية"**، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، سلسلة الندوات، مراكش أبريل ١٩٩٣، ص ٣٧.

(٢) حجي محمد، **"دراسات المستشرق ألفريد بيل المتعلقة بالمغرب"**، ص ١٢٩.

(٣) أنظر الموقع الإلكتروني التالي:
(http://www.gabrielveyre.com)

(٤) في صحبة السلطان: المغرب (١٩٠١ - ١٩٠٥)، ص ٩.

(٥) للتوسع في موضوع باحماد أنظر:
Charle Andre Juliien, ***"Le Maroc Face Aux Imperialismes"***. Edition S.A 1978, P. 38.

(٦) علال الخديمي، **"التدخل الأجنبي والمقاومة في المغرب ١٨٩٤ - ١٩١٠"**. إفريقيا الشرق، ١٩٩١. ص٢٩.

(٧) روم لاندو، **"تاريخ المغرب في القرن العشرين"**، ترجمة نيكولا زيادة، ص ٦٩ - ٧١.

(٨) في صحبة السلطان، ص٢١.

(٩) نفسه، ص ١٩.

(10) Walter harris, "***morroco that was***", londres 1921, trad paul odinot: le maroc disparu, paris 1929, P. 42.

(١١) فريديريك وايسجربر، **"على عتبة المغرب الحديث"**، ترجمة عبد الرحيم حزل، جذور للنشر، الرباط ٢٠٠٧، ص ٥١.

(١٢) في صحبة السلطان، ص ٤٣.

(13) Léonard karow, "***neuf années au service du maroc***". traduction et notes de monique miége et jean louis miége, edition la porte, rabat 1998.

(١٤) في صحبة السلطان، ص ١٤٤.

(١٥) نفسه، ص ١٦٩.

(١٦) نفسه، ص ٢١٢.

دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449

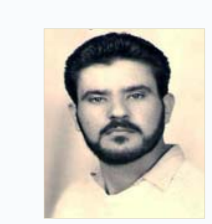


الدور الاجتماعي والثقافي للإماء والقيان في العصر العباسي الأول

(١٣٢ – ٢٣٢ هـ / ٧٤٩ – ٨٤٦م)

أطروحة ماجستير في تاريخ الحضارة الإسلامية

إعداد: حسين حمد حسين الفقيه
إشراف: أ. د. علي حسين الشطشاط
كلية الآداب
جامعة بنغازي – ليبيا ٢٠١١



عرض
حسين الفقيه
محاضر بقسم التاريخ
كلية الآداب
جامعة بنغازي – دولة ليبيا

مقدمة

على امتداد العصور الإسلامية، لعبت الإماء والقيان أدوارًا مهمة ومثيرة في التاريخ العربي، وفي صياغة الكثير من وقائعه، وعندما يُذكر اسم (الإماء والقيان) فإنه يتبادر إلى أذهان البعض الشيء الكثير عنهن، فحقائق التاريخ تقول: إن الإماء والقيان كانت لهن أدوارًا هائلة في الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية، ومختلف ألوان الفنون والآداب. وقد لا يعرف البعض، أن الكثير من الخلفاء والأمراء المسلمين الذين حكموا الدولة الإسلامية في فترات تاريخية تعد من أزهى العصور؛ كانوا من أبناء الإماء؛ الذين قاموا بأدوار عظيمة في تاريخ الدولة الإسلامية، ورفعة شأنها، والذود عن حماها، وتركوا بصماتهم، بأسمائهم وأعمالهم، على كثير من وقائع ذلك التاريخ المجيد.

كما أن العديد من الإماء كتبن صفحات مشرقة ومضيئة في تاريخنا، وعن طريق البعض منهن عبرت الحضارة الإسلامية من المشرق الإسلامي إلى الأندلس، ومن الأندلس إلى أوروبا، حيث كانت الأخيرة تتخبط في الظلام، وحفلت كثير من قصور حكام الدولة الإسلامية على امتداد التاريخ، بالإماء والقيان من كل لون وصنف وجنس، والروايات التاريخية التي تروي علاقتهن بالخلفاء والأمراء والوزراء، كثيرةٌ جدًا، ومشوقة، وبعض الخلفاء وقع في حب بعضهن، اللواتي كان لهن تسلط ونفوذ كبيرين على معظمهم.

وعندما قامت الدولة العباسية سنة (١٣٢هـ/٧٥٠م) في أعقاب الدولة الأموية، وأرست دعائمها، ازدادت حركة الفتوحات الإسلامية في العصر العباسي الأول واتسع نطاقها، في فترة الخلفاء العظام، أدى ذلك إلى تكاثر السبي المجلوب من البلدان المفتوحة، وكثر وجود الرقيق في قصور الخلفاء، وعندما توفي الخليفة القوي أبو جعفر المنصور، ترك خزانة الدولة ممتلئة بالأموال. وذلك لحرصه البالغ على خزانة الدولة، ونتيجة لعدم ميله للهو والترف، تكدست الثروة وأدى ذلك إلى ميل الخلفاء من بعده إلى الخوض في المجون والدعة، فظهرت الحاجة لاتخاذ الإماء والقيان، ولم يكن الترف خاصًا بالخلفاء وحدهم، بل كان يشمل بعض الأغنياء من عامة الناس، وذلك لازدهار حركة التجارة في العصر العباسي الأول، وتطور الزراعة، فكثرت الأموال، فكان في معظم البيوت جارية أو أكثر، فصار للإماء والقيان دورهن في المجتمع العباسي.

وتكمن أهمية الدراسة في محاولة تسليط الضوء على فترة مهمة من تاريخ الدولة العباسية، ألا وهي العصر العباسي الأول، وخاصةً تاريخ الجواري، حيث يعتبر من الموضوعات الحضارية المهمة التي تستحق الدراسة، بما تميز به هذا العصر من نشاط حضاري واسع النطاق شمل النواحي السياسية والاجتماعية والثقافية. أيضًا تكمن أهمية هذا الموضوع في توضيح الأثر الاجتماعي، وما طرأ على المجتمع العباسي من تغيرات سببها دخول الإماء الأجنبيات، اللواتي جلبن معهن من بلادهن عادات اجتماعية لم تكن معروفة في المجتمع العربي من قبل، وما نتج أيضًا من ظهور اللحن في اللغة العربية بسبب هؤلاء الأجنبيات، وإبراز تأثيرهن بالسياسة العباسية.

صياغة المشكلة

إن موضوع الإماء والقيان في المجتمع العباسي، خلال العصر الأول (من سنة ١٣٢هـ إلى سنة ٢٣٢هـ / ٧٤٩م – ٨٤٦م) لم يحض بالنصيب الأوفر من الدراسة الوافية والتحليل، حيث إن معظم الدراسات التي تناولت التاريخ العباسي، كانت تذكر هذا الموضوع بشكل فرعي ثانوي، وعابر وسريع، كموضوع عالق في تاريخ بني العباس، ولذلك تكون الحاجة ماسة للخوض في تفاصيل الموضوع، وإبراز الدور المهم لهؤلاء الإماء في تطور الحضارة الإسلامية تارة، وفي خلق عامل من عوامل الضعف في الدولة العباسية تارة أخرى.

وكان لهن الدور المهم في تقدم بعض الفنون، كالشعر والأدب والخط العربي، ومن خلال دراستي عن الموضوع، تبين لي بأن غالبية المراجع التاريخية في مجال الحضارة الإسلامية؛ لم تذكر دور الجواري في تطور الخط العربي، مثل كتاب: تاريخ التمدن الإسلامي لجرجي زيدان، حيث أفرد أحد فصول كتابه في تطور الخط العربي ولم يذكر دور الإماء والقيان في هذا الصدد، كذلك أحمد أمين، في موسوعته، ظهر وضحى الإسلام، وغيرهم....، وكان لزامًا علي إكمال هذا النقص.

ومن ناحية أخرى؛ إبراز الدور الاجتماعي، ومدى التأثيرات في المجتمع العباسي الأول، من نشر للمجون والخلاعة وإشاعة للفاحشة، مما كان له الآثار السيئة على المجتمع في ذلك الوقت،

دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449



وعلى الصعيد السياسي مدى تأثيرهن على الخلفاء. لذلك فإن هذه الفترة لازالت في حاجة للكتابة عنها بشكل مفصل؛ وإلى مزيد من البحث والتوضيح.

أهداف الدراسة

١- إزالة الغموض الذي يكتنف هذا الجانب من تاريخنا الحضاري، لكي يتضح الدور الذي لعبته الإماء والقيان في التاريخ العربي إجمالاً، والتاريخ العباسي خاصة.

٢- إثراء المكتبة العربية بدراسة جديدة في مجال الحضارة الإسلامية، وإبراز أهم المؤثرات التي طرأت على العصر العباسي، والتي ساعدت في تكوينه الاجتماعي.

٣- التوصل إلى معرفة التأثيرات المختلفة التي سببتها الإماء والقيان في الدولة العباسية ومدى تأثر الحضارة الإسلامية بها.

منهج الدراسة

أما عن المنهج المتبع في هذه الدراسة، فهو المنهج التاريخي السردي التحليلي المقارن، الذي يسرد الأحداث التاريخية ويحللها ويقارنها بنظائرها الأخرى، اعتمادًا على المصادر والمراجع التاريخية.

فصول الدراسة

أما فيما يتعلق بخطة البحث، فقد اشتمل البحث على مقدمة وأربعة فصول وخاتمة. ففي الفصل الأول والذي بعنوان "**مصادر الإماء والقيان**" ركّزت فيه بالدراسة عن المصادر العديدة التي كان لها دور في كثرة الإماء في المجتمع العباسي، فكان الحديث فيه منصبًا على السبي وهو من المصادر الأساسية التي كان لها أهمية كبيرة في توفر الرقيق في الدولة العباسية. فالحروب التي استعرت بين الدولة الإسلامية والدول الأخرى نتج عنها أعداد هائلة من الرقيق وخاصةً من النساء، فصار في كل بيت عدد من الإماء يتسراهن صاحبه، ثم تكلمت عن التجارة ودورها المهم في زيادة أعداد الرقيق في الدولة العباسية حيث كثرت أسواق الرقيق من كل نوع، فكانت هذه التجارة من أربح التجارات في ذلك العصر، فغلت أسعار الإماء بعد رخصهن، أدى ذلك إلى ظهور قوانين لهذه التجارة، فكان البائع والمشتري يخضع لقوانين الحسبة وذلك بكتابة العقود المُبرمة بينهم في البيع والشراء، وما كان للهدايا من دور فعال في انتشار الإماء بين كل فئات المجتمع العربي الإسلامي حيث صار الخلفاء والأمراء وكذلك العامة من الشعب، يتهادون الإماء بينهم كما يتهادون الفاكهة، فصار كل من أراد التقرب من عظيم أن يقدم له أمة أو قينة تُتقن فنًا أو مهنةً هو فيها راغب، كي ينال منه رضًا، كذلك استخدمت الإماء كوسيلة للتجسس على بعض الخلفاء والأمراء، واستعان بهن كثير من الخلفاء في جلب المعلومات والتحري عن الأشخاص المطلوبين للدولة العباسية.

أما الفصل الثاني فقد خصصته لدراسة "**الدور الاجتماعي**" وفيه تكلمت عن المكانة الاجتماعية للإماء والقيان في قصور الخلفاء، فمن الإماء من كانت ذات حظ وافر إذا وقع الخليفة أو أحد الأمراء في غرامها، فتكون لها منزلة عالية في قصر الخليفة، وتكون لها الكلمة النافذة والمطاعة، وأدى تغلغل الإماء الأجنبيات في قصور الخلفاء إلى تنوع الجنس العربي، وميل بعض الخلفاء لأخوالهم الأعاجم، وتنوع في البيئة الاجتماعية وظهور بعض العادات في القصر، وخاصةً في شارات الحكم، وكذلك دورهن الاجتماعي في حياة العامة من الشعب، فظهرت بين أوساط العامة عادات اجتماعية لم تكن معروفة لدى العرب، فكل بيت أصبح يحتوي على عدد من الإماء الأعجميات بجانب الزوجة العربية الحرة، فصار صاحب البيت يُنجب أولادًا من إمائه الأعجميات، فيرث هؤلاء الأبناء من أمهاتهم بعض عادات الأعاجم، فتغير الواقع الاجتماعي العربي، وظهر كمجتمع جديد له سماته الخاصة، كذلك كانت هؤلاء الإماء الأعجميات لا يتقن اللسان العربي، فظهر لحن في اللغة العربية، وورث ذلك الأبناء المولدون، وأفردت القول عن آثارهن الاجتماعية، وتواجدهن في الحانات، وما كان له من الآثار السيئة، في ذلك العصر، حيث كان لتواجد هؤلاء الإماء في الحانات إلى انتشار الفسق والدعارة بين العامة من الشعب، وانتشار ظاهرة شرب الخمر.

وتطرقت في الفصل الثالث لـ "**الأثر السلبي للقيان على العصر العباسي**" وفيه ذكرت التدخل النسائي في شؤون الحكم، حيث صارت الأمة والقينة – نتيجة لغرام الخليفة بها – تأمر وتنهى وتعزل وتولّي من تشاء، فظهر بعض الخلفاء الضّعاف، وأثرت سياستهم في كيان الدولة، وما تركه ذلك من ضعف في سياسة الدولة، حتى إن بعض الإماء تولت الحكم بالوصاية لأن ولي العهد كان لايزال طفلاً، وغالبًا ما كانت الأمة تُنجب من الخليفة أبناء، فيُنافسون إخوتهم من زوجة الخليفة الحرة، على ولاية العهد، فتشتعل بينهم العداوة والبغضاء، مما جعل بعض الإماء لا تتورع عن أن تدبر مكيدة لقتل الخليفة إذا ما علمت أنه سيعطي ولاية عهده لأبنائه من زوجته الحرة، وشرحت ظاهرة بيوت القيان وما كان لها من دور في انتشار الفاحشة والفساد الأخلاقي، حيث كثر المقينون والقيان في أرجاء الدولة العباسية، فصارت مهنة البغاء من المهن التي تُدر المال على أصحابها، فكان المقين يتاجر بالقيان ويُجبر بعضهن على البغاء، ويُعتبر ذلك امتهان لكرامة المرأة، مما حدا ببعض الكُتاب في ذلك العصر أن يؤلفوا في هذه الظاهرة كتبًا، يشجبون فيها هذه الظاهرة الاجتماعية السيئة، ومن بين هؤلاء الجاحظ، كذلك الأثر السئ للجواري الغلاميات، اللواتي نشرن المجون والعبث في الوسط الاجتماعي في عصر بني العباس، حيث ظهر هذا النوع من الإماء كثقافة جديدة لعصر جديد، فالجارية الغلامية تشبه المرأة الرياضية في عصرنا الحالي، وهؤلاء النسوة اللاتي تشبهن بالرجال، نشرن ثقافتهن في الوسط الاجتماعي بين نساء العامة فصارت المرأة تقص شعرها كالرجال وتلبس الأزر الفارسية، أدى ذلك إلى تفسخ في الأخلاق العامة في النسيج الإسلامي.

وختمت البحث بفصل رابع تحدثت فيه عن "**الدور الثقافي**" للإماء والقيان حيث كان لهن دورًا مهمًا في تقدم وتطور الغناء العربي، وأسهبت القول فيه بالحديث عن أشهر المغنيات من القيان، كذلك وجود بعض الإماء الأعجميات كالتركيات والروميات، أدى إلى ظهور أنواع جديدة من الألحان والمقامات الموسيقية، وامتزج الغناء العربي الأصيل بالغناء التركي والرومي، ومن الآثار الإيجابية للإماء والقيان، تقدم الموسيقى والغناء العربي خطوات واسعة في مجال الحضارة الإسلامية، كذلك دورهن في تطور الشعر العربي وما حدث فيه من تغيير في أساليبه ومعانيه، فالسيد كان يقوم بتعليم جاريته نظم الشعر لتصبح شاعرة تنافس كبار الشعراء في عصرها،

دورية إلكترونية .مُحكّمة .ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449





فاشتهرت منهن الكثيرات في هذا الفن، وبعد أن كان الشعر يَنْصَبُّ على التغزل بالمرأة العفيفة الحُرة، أضحى الشعر العربي يغلب على طابعه المجون والعُهر، فكان الشاعر لا يتورع في انتقاء الألفاظ البذيئة الفاحشة، لأن المرأة التي يتغزل بها هي الأمة والقينة، والتي لا يغار عليها سيدها، وما وصل إليه الأدب العربي من تقدم وتغيير ملحوظ، فظهر أدب المولدين وهو أدب جديد كان له دورٌ فعال في تطور الحضارة الإسلامية، فكانت معظم الإماء والقيان بارعات في الأدب وفن الخطابة والنثر، وذلك لاعتناء أسيادهن بتعليمهن وتثقيفهن على يد أمهر العلماء في اللغة والأدب، فصار كل سيد يتباهى بجاريته وبعلمها وبأدبها وفصاحة لسانها، كذلك أشهر الجواري اللواتي برعن في الكتابة والخط فمعظم الكتاب كانوا يقتنون الجواري اللواتي لهن موهبة في الخط العربي، وكان سيد الجارية يعتمد عليها في كتابة رسائله وتحريرها، وربما تقوم بنسخ الكتب له، وكذلك براعتهن في العلوم الأخرى.

نتائج الدراسة

من خلال دراستي لموضوع الإماء والقيان في العصر العباسي، تبين لي جليًا أن هؤلاء الإماء كان لهن أدوارًا عديدة أثرت في أحوال الدولة العباسية، وجاء هذا التأثير مزدوجًا، فمنه ما كان إيجابيًا، ومنه ما كان سلبيًا، فالأثر الإيجابي ساهم في رقي الحضارة الإسلامية وتقدمها، أما السلبي فكان من أسباب ضعف الدولة وسقوطها فيما بعد، بعد أن مرت الدولة بتغيرات وتحولات عديدة، سواءً من النواحي الاجتماعية أو السياسية أو الثقافية.

ودخلت الإماء والقيان للدولة الإسلامية عن طريق عدة مصادر مهمة، فكان للسبي وكثرة الفتوحات وأيضًا للتجارة في الرقيق والهدايا، عاملاً فاعلاً في تكاثرهن في العصر العباسي، وأدين أدورًا عديدة في المجتمع العباسي، خاصة في قصور الخلفاء وحانات بغداد وبيوت العامة، وكان لهن أعظم الأثر في سياسة الدولة، وأدى انتشار بيوت القيان إلى انتشار الفاحشة والرذيلة، وظهور صنف جديد من القيان الماجنات واللاتي عُرفن بالغلاميات، وبرزت الإماء في المجال الثقافي والحضاري، فكان لهن دور مهم في تطور الغناء العربي وتنوعه، وظهور أنواع جديدة من الشعر وتنوع أغراضه، وتقدم الأدب وخاصة أدب المولدين، واللاتي كان لهن الدور الأول في ظهوره.

وفي ضوء ما حوته الدراسة من معلومات عن موضوع الإماء والقيان، فقد توصلت إلى نتائج عديدة من أهمها:

١- أدت الفتوحات الإسلامية - والتي تزايدت خلال العصر العباسي الأول - إلى تكاثر الإماء بأعداد كبيرة، في المجتمع الإسلامي، وخاصةً الأعجميات، كذلك كان لتجارة الرقيق الحظ الأوفر في ذلك.

٢- أدى وجود الإماء في المجتمع الإسلامي، إلى انتشار ظاهرة أمهات الأولاد سواءً في قصور الخلفاء أو بين عامة الشعب في ذلك العصر، وظهرت فئة جديدة يُطلق عليها اسم (المولدين)، الذين كان لهم أثرهم في المجتمع العباسي، فصاروا يحملون صفات مزدوجة من العرب والعجم، وبدى ذلك واضحًا في خلفاء الدولة العباسية، حيث أصبحوا يقلدون الملوك العجم في أساليب وتقاليد الحكم.

٣- كان لانتشار الإماء في الحانات، أثرًا سيءً أدى إلى انتشار شرب الخمر والخلاعة والمجون.

٤- إن كثرة تواجد الإماء في قصور الخلفاء، كان له تأثيرات على السياسة، فكانت المحظيات منهن يتسلطن على الخلفاء، في محاولة منهن للمشاركة في الحكم، وامتد ذلك إلى نهاية العصر العباسي حتى كان ذلك عاملاً فاعلاً من عوامل سقوط الدولة.

٥- إن انتشار دور القيان أو بيوت الدعارة، في المجتمع العباسي، أدى إلى انتشار الفسق، بين الشبان، وظهرت الفاحشة للعلن، وأدى ذلك بدوره إلى محاربة بعض الخلفاء لهذه الرذيلة، كذلك ظهرت بعض الحركات الدينية التي تدعو للزهد والتصوف، وبروز بعض الشعراء الذين اشتهروا بالقصائد الزهدية من أمثال أبي العتاهية وغيره.

٦- أصبح الإقبال على اقتناء الإماء أمرًا سهلاً في ذلك العصر، وذلك نتيجة لكثرتهن في أسواق الرقيق، وسببه اتساع حركة الفتوحات الإسلامية، فكسد بذلك الإقبال على الزواج من العربيات الحرائر، فكثرت الفاحشة فيهن.

٧- ساهمت الإماء والقيان في تطور الحضارة الإسلامية، من خلال ما لعبنه من أدوار ثقافية، وخاصة في فن الغناء العربي، بدخول الألحان الأجنبية عليه، كذلك نبغ عدد كبير منهن في الغناء، وانتقل الغناء العربي من المشرق إلى الأندلس عن طريق هؤلاء الإماء.

٨- نبغ عدد كبير من الإماء في فن الشعر، فكان منهن شاعرات مشهورات، كذلك تطور الأدب العربي وظهر أدب جديد أطلق عليه اسم (أدب المولدين) وهم من أبناء الجواري، وازدهر فن الكتابة والخط العربي لبراعة الكثير منهن في ذلك.

الخاتمة

ويبقى دور آخر للإماء والقيان لم أُعطه حقه من الدراسة، وأوصي الباحثين من بعد بدراسته وتسليط الضوء عليه ألا وهو الدور الاقتصادي، فالإماء والقيان كان لهن أثرهن على أحوال الدولة العباسية الاقتصادية، فما قدمته بين يدي القارئ ما هو إلا بداية لدراسة أخرى قد يطورها ويزيد من قيمتها باحث آخر.

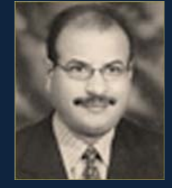
دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية

ISSN: 2090 – 0449



The formation of asceticism culture in the first and second AH centuries

الملف



أ. د. أحمد السري

أستاذ التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
جامعة الإمارات- دولة الإمارات العربية المتحدة

صورة الزهد والموقف من الدنيا في القرنين الأول والثاني الهجريين

"دراسة تحليلية"

الاستشهاد المرجعي بالدراسة:

أحمد السري، صورة الزهد والموقف من الدنيا في القرنين الأول والثاني الهجريين: دراسة تحليلية.- دورية كان التاريخية.- العدد التاسع عشر؛ مارس ٢٠١٣. ص ١٦٩ – ١٨٥.

www.kanhistorique.org ISSN: 2090 - 0449

كان التاريخية: رقمية الموطن .. عربية الهوية .. عالمية الأداء

مُلَخَّصٌ

يدرس هذا البحث تشكل ثقافة الزهد في قرني التأسيس الأول والثاني الهجريين من خلال مرويات كتب الزهد التي ألفت في القرنين الأول والثاني فقط، وذلك للخروج بصورة نقية عن الزهد وثقافته قدر الإمكان يمكن على أساسها مراقبة تطور ثقافة الزهد لاحقًا، إذ الشائع عن الزهد في الكتب المحققة ما كتبه الغزالي في القرن السادس وابن الجوزي بعده، وقد غطت هذه الكتابات صورة الزهد الأولى وطبيعة ما أسميناه "النص الاجتماعي المتداول" للزهد، وهو مبرر هذه الدراسة وهدفها في آن. ولضمان مقاربة علمية لصورة الزهد والموقف من الدنيا، يمكن الاطمئنان إليها، اعتمد منهج تحليل المضمون للنصوص الواردة في إطارها التاريخي والاجتماعي، ولأن سؤال أصالة النص لم يكن قائمًا بل سؤال فعل النص في الواقع الاجتماعي ومساهمته في تشكيل صورة الزهد، فلم يتم التفريق في البحث بين نص ونص بل استعملت جميع النصوص بنفس القدر والقيمة التي وردت بها في المصادر وحللت حسب قوة القول الكامنة فيها. وقد خرج البحث بنتائج كثيرة منها أن النص الاجتماعي المتداول للزهد لا يقف عند حدود المعنى اللغوي الداعي إلى نبذ الدنيا وزينتها، بل يمتد ليشمل مجمل السلوك الإنساني اليومي وفق تصورات محددة أثبتتها المرويات المختلفة، وأبرز البحث أهمية مرويات الزهد في كونها تعد شاهدًا حيًا على طبيعة الجدل الاجتماعي الحاد إزاء انقلاب الحياة الاجتماعية للناس جراء التغيرات الاقتصادية والاجتماعية التي حدثت خلال القرن الأول والثاني.

مُقَدِّمَةٌ

الزهد ظاهرة إنسانية مشتركة بين جميع الثقافات والأديان وإن اختلفت الدوافع والغايات، ولها خصائص مشتركة مثل الجوع والتعلق بالفقر والاكتفاء بالزهيد من متاع الدنيا والتبتل وقهر مطالب الجسد الطبيعية.(١) وهناك عبر التاريخ دراسات متنوعة لظاهرة الزهد تحاول فهم الظاهرة وتجلياتها السلوكية وأبعادها النفسية، وقد تركزت تلك الدراسات بخاصة على الثقافة الهندية،(٢) ثم يأتي الشرق الأدنى بثقافاته السريانية في المقام الثاني من الاهتمام،(٣) ثم هناك دراسات كثيرة تحاول فهم ظاهرة الزهد المنبثقة عن الدين المسيحي،(٤) ومنها تلك التي التفتت إلى ثقافة الزهد وتجلياتها الاجتماعية في الفكر والسلوك في الشرق.(٥) ثم هناك دراسات متنوعة عن الزهد وتجلياته المختلفة في السياق الأوروبي، رصدت الظاهرة وحللتها نفسيًا واجتماعيًا.(٦)

ولم يكن المجتمع الإسلامي استثناء، إذ برزت فيه أيضًا ظاهرة الزهد، وكان لها تجلياتها ومسوغاتها وغاياتها، لكن الظاهرة لم تخضع لدراسات تاريخية - اجتماعية ونفسية معمقة مثل مثيلاتها من الظواهر في الثقافات المشار إليها. هناك نزر يسير من دراسات التفتت لظاهرة التصوف في المجتمع الإسلامي، لعل أقدمها دراسات المستشرق الفرنسي نيكلسون في كتابه The mystics of Islam،(٧)

وقد عد الزهد في هذه الدراسة مجرد ظاهرة ممهدة للتصوف،(٨) ولذلك غلبت الدراسات المتعلقة بالتصوف على ظاهرة الزهد حتى الزمن المعاصر،(٩) ثم إن تلك الدراسات ظهرت قبل نشاط التحقيق الملحوظ لكتب الزهد في العقود الأخيرة، وهي كتب تفتح المجال واسعًا لدراسة الظاهرة دراسة علمية في إطارها التاريخي والاجتماعي لاستقصاء بداياتها ومظاهرها الأولى وعدتها الفكرية في إنتاج رؤية للدنيا والحياة الاجتماعية فيها.

هذه الكتب المحققة لم تتوفر للدارسين الأول ولذلك فإن كثيرًا من آرائهم، حول منشأ الظاهرة وتجلياتها ورجالها وتأثرها أو تأثيرها لم تعد قابلة للاستمرار في ضوء المصادر الجديدة المحققة، ويكفي أن نشير إلى أن دراسة نيكلسون المشار إليها عن التصوف التي تعرضت للزهد، ظهرت سنة 1914 بعنوان The mystics of Islam، كما أن موسوعة المعارف الألمانية الصادرة في ثلاثينيات القرن العشرين، سنة ١٩٣٤، احتوت على مادة للزهد كتبها لويس ماسينون،(١٠) لم تزد على نصف الصفحة واعتمدت فيها على ما كتبه نيكلسون، ثم هناك مادة الزهد في الموسوعة الإسلامية (الإنجليزية) التي تقدم الظاهرة إجمالاً في القرون الخمسة الأولى للهجرة.(١١) هذه الكتابات الاستشراقية القديمة ميزتها نزعة البحث عن مصدر خارجي لكثير من الظواهر الفكرية والاجتماعية في الحياة الإسلامية، فأخذت تركز النظر بحثًا عن تلك المصادر المحتملة لظاهرة الزهد الإسلامية وبقي لب ظاهرة الزهد الإسلامية غير ممسوس تقريبًا.

أما في المجال العربي الإسلامي فهناك، في حدود ما أعلم، كتابات قليلة مستقلة وأغلبها وصفي أو تاريخي يتم فيها إعادة إنتاج المقولات الشهيرة أو تقديم سير للزهاد والإشادة بأدوارهم،(١٢) ثم هناك المقدمات التي كتبها محققو بعض كتب الزهد للتعريف بالظاهرة،(١٣) لكنها أيضًا ليست دراسات أكاديمية، ومعظمها وإن أسرف في التفاصيل، لا تتناول تشكل النص الاجتماعي في القرنين الأول والثاني، وإنما تحاول كتابة تمهيد واف عن الزهد كما انتهى إليه لاحقًا مقعدًا ومفلسفًا في كتابات الغزالي (ت٥٠٥)،(١٤) أو منقودًا في كتابات ابن الجوزي (ت 597)،(١٥) أو مجملاً في مختصر ابن قدامة المقدسي (ت ٦٩٨).(١٦) مع أن الغزالي وابن الجوزي من دارسي ظاهرة الزهد في المجتمع الإسلامي فيما بعد، ولا تعد آراؤهم شاهدة على منشأ ظاهرة الزهد في القرون الأقدم الأول والثاني تحديدًا، بل تعد شاهدة على حال الزهد في عصرهم وحال أفكار الزهد بعد القرن الثاني حتى عصرهم والموقف منه، ولذلك فإن صورة فلسفة الزهد المتأخرة الواردة في مقدمات الكتب المحققة، تسقط على القرون الأقدم وتحجب رؤية الظاهرة في تشكلها الأولي وطبيعة النص الاجتماعي المتداول للزهد في القرنين الأول والثاني، قرني التشكل للظاهرة.

والاستثناء الوحيد الذي ينتمي إلى حقل الدراسات الأكاديمية هي تلك الدراسات المنشغلة بشعر الزهد وشعرائه في العصر

ISSN: 2090 – 0449 دورية إلكترونية .مُحكَمة .ربع سنوية

العباسي وأبرزهم أبو العتاهية. وسنشير فقط هنا إلى ثلاث دراسات جادة عن أبي العتاهية وشعره تحاول قبل الدخول إلى شعر الزهد تقديم قراءة جادة لظاهرة الزهد ومنشئها. وهذه الدراسات هي: "أبو العتاهية، حياته وشعره" لمؤلفه محمد محمود الدش. و"أبو العتاهية، شاعر الزهد والحكمة" لمؤلفه محمود فرج عبد الحميد القعدة. ثم "أسطورة الزهد عند أبي العتاهية" تأليف الدكتور، محمد عبد العزيز الكفراوين.

في هذه الدراسات يتفاوت الموقف من ظاهرة الزهد، فهو من وجه الإجابة التقية على شره النفس المادي وطغيان الإقبال على الدنيا والترف قديمًا وحديثًا،(١٧) وهو من وجه آخر نفور من الدنيا ومبالغات في العبادة وتعذيب للجسد وحرمانه من حقوقه، وأنه ليس من الإسلام في شيء بل خليط من تأثيرات هندية وفارسية دخلت إلى المجتمع الإسلامي بقصد هدمه من داخله ووجهت سلوك بعض الزهاد نحو مظاهر سلوكية لا تمت إلى الإسلام بصلة.(١٨) ولعل أحدث الدراسات التي حوت تساؤلات علمية مفيدة ومحاولات جادة للتعرف على الظاهرة في قرني التأسيس، هو كتاب "شعر الزهد في العصر العباسي الأول" لمؤلفته مهجة الباشا. هم المؤلفة في هذا الكتاب هو التمهيد لشعر الزهد، لكنها التفتت إلى بعض كتب الزهد المحققة والمنشورة التي تعود للقرن الثاني وحاولت على ضوء مادتها تأكيد إسلامية ظاهرة الزهد واعتمادها على القرآن والسنة،(١٩) رغم تأكيدها بعدئذ غلبة الوضع على أحاديث الزهد المروية، لكنها في سياق تأكيد إسلامية الظاهرة استعانت بأفكار محمد إقبال حول العلاقة الجدلية بين أية فكرة وافدة والبيئة المستقبلة لها، وأنه لا قيمة لأية فكرة ولا سلطان لها على النفوس إلا إذا كانت تمت إليهم بصلة، فإذا جاء عامل خارجي أيقظ ما في النفوس لكنه لا يخلقه خلقًا.(٢٠) كما استعانت المؤلفة برأي غيوم في كتابه "الإسلام"، لدفع فكرة الأثر الخارجي، وهو أن سؤال التأثير الخارجي لا أهمية له في الواقع، لأن الإسلام وليس غيره كان أساس حياة الزهاد وهو حبلهم المتين الذي اعتصموا به.(٢١)

ومع وجاهة هذا الرأي، أي مع كون ظاهرة الزهد الإسلامية تعتمد موجهات فكرية إسلامية، إلا أن هذا لا يلغي احتمال تداخل هذه الموجهات الفكرية مع مؤثرات غير إسلامية، فحدود عالم الأفكار غير ممكنة التحديد بيقين، وبخاصةً بعض تجلياتها السلوكية، ومنها في موضوع الزهد تلك المتعلقة بتعذيب الجسد وتمجيد حالات العوز، وهي سلوكيات معروفة ضمن أفكار الزهد الهندية الداخلة جزئيًا في تراث الزهد الفارسي،(٢٢) والمحتمل انتقاله إلى العقيدة المانوية، التي عرفت في بلاد الشام والعراق بل والجزيرة، وتمت ترجمة كتب منها إلى العربية،(٢٣) ثم جابه عباسيو القرن الثاني في حربهم ضد الزنادقة صورة للزهد المانوي انتشرت في زمنهم وحذروا منها لشيوعها في العراق وبغداد خاصة آنئذ،(٢٤) ومن ثَم فإن تأثيرها غير مستبعد، بل راجح جدًا كما بينت دراسات تتسم بالرصانة العلمية،(٢٥) لكن ظاهرة الزهد الإسلامية تبقى مع ذلك ذات فرادة خاصةً بحكم الملهمات والغايات الإسلامية التي تجعل طبيعة التأثير الخارجي، مع حضوره، هامشيًا، لاندماجه في الكل الإسلامي، ولا يغربها قط عن بيئتها إن اشتركت مع غيرها، بحكم النسب الإنساني، في التجليات السلوكية.

الهدف والمنهج

هدف هذه الدراسة هو التعرف على النص الاجتماعي المتداول لظاهرة الزهد في تشكله الأول، ومحاولة الخروج بصورة نقية قدر الإمكان عن منشأ الظاهرة في سياقها التاريخي والاجتماعي في القرنين الأول والثاني، بعيدًا عن التطورات اللاحقة التي ظهرت في القرن الثالث واستمرت في التطور والاكتمال الفكري والفلسفي حتى القرن الخامس الهجري. وفائدة ذلك هو تحرير صورة الزهد الأولى ومراقبة تطور ثقافة الزهد والحكم على اللاحق اعتمادًا على السابق، ثم فرز تصوراتنا عن الزهد بصورة علمية بدل استهلاك صورة عن الزهد عامة أنتجت في القرون التوالي، وهي المسيطرة على المتخيل الإسلامي من خلال مقدمات الكتب المحققة في العقود الأخيرة. ومع ذلك فلن يكون ممكنا في بحث محدود المساحة أن يتم تناول جملة التصورات للسلوك الفردي في المجتمع والمندرجة تحت مفهوم الزهد، لكن جامع تلك المواقف ومرتكزها هو الموقف من الدنيا، وباقي الأمور تعد تفصيلات رافدة لهذا الموقف الأساسي، ولذلك ستقتصر الدراسة على مناقشة معنى الزهد لغويًا، ثم عرض صورته الاجتماعية المتداولة لبيان ثقافة الزهد الكلية، ثم سنفرد الحديث عن الموقف من الدنيا وزينتها.

أما المنهج الذي يفرض نفسه هنا فهو منهج تحليلي نقدي، أي تحليل محتوى النصوص (Content Analysis)، الأساسية المتعلقة بثقافة الزهد ودلالاتها في الإطار الاجتماعي العام الذي أفرز الظاهرة في القرنين الأول والثاني. وإلى جانب الإطار الزماني (القرنين الأول والثاني) هناك الإطار المكاني وهو العراق تحديدًا، ثم خراسان في المشرق الإسلامي فقط، وليس كل العالم الإسلامي المعروف وقتئذ، لصلة هذه الأمكنة بالمؤلفين وبالروايات المتداولة للزهد.

أما الإطار السياسي والاقتصادي والاجتماعي الذي تخلقت فيه ظاهرة الزهد فهو معروف إجمالاً للمختصين، ويمكن اختزال صورته العامة بالإشارة إلى حصول تحولات كبرى داخل الدولة الإسلامية: ففي المجال السياسي قامت خلافة الراشدين، ثم خلافة بني أمية، ثم خلافة بني العباس، مع ما رافق ذلك من فتوحات وحروب ودماء وانقسامات وقيام حركات معارضة متنوعة المشارب في طول العالم الإسلامي وعرضه. وفي المجال الاجتماعي نشأت المدن الجديدة مثل البصرة والكوفة وبغداد وسكنها أخلاط من الناس عرب وعجم وترك وغيرهم، ومن الناحية الاقتصادية، أخذت الزراعة والتجارة تحديدًا، ثم الصناعة تتطور وينشأ الرأس مال وتكثر الأموال بيد الخلافة وكبار القوم والتجار، وتتوسع من ثَم المدن وتنشأ القصور وتكثر النساء المجلوبات من المعارك والحروب ويبدأ نمط من العيش يظهر فيه الترف والتأنق في إشباع الحاجات،

دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية. ISSN: 2090 – 0449

وتظهر أشكال من الغنى والترف، ويتسع الفقر كما تتسع أشكال التمتع بطيبات الحياة الدنيا عرف بعضها بالمجون للإفراط في إشباع الحاجات الإنسانية، واتقدت سنة التدافع البشري المألوف في المواقف والأفكار والاتجاهات، فظهرت القدرية والجبرية والمعتزلة والمرجئة وأرباب علم الكلام وغيرها من الاتجاهات.

ولم تكن العلوم والآداب بمعزل عن هذا التطور، فنشأت حلقات العلم والمكتبات وظهر جيل من العلماء في مختلف الفنون الفكرية والأدبية، وبالجملة فإن صورة للحياة البشرية جديدة ظهرت في العالم الإسلامي تحت تأثير الاتساع الجغرافي والتداخل العرقي ونمو المدن والمعارف المختلفة. وأخذت ظواهر جديدة فكرية واجتماعية تموج في المجتمع الإسلامي فكانت المانوية والشعوبية، والزندقة والمجون وكانت ظاهرة الزهد أيضًا. فظاهرة الزهد إذن هي إحدى هذه الظواهر المتخلقة في هذا الخضم، أي أنها كانت مجرد ظاهرة بين ظواهر كثر، لكنها تمكنت من الصمود والبقاء عبر ما أنتجته من فكر ومواقف في تلك الفترة التي نريد تسليط الضوء عليها في إطارها المشروح هذا.

هذا الإطار الواسع الذي نذكر به هو أرضية التحليل المنهجي الذي سيجلي خفايا ظاهرة الزهد وبناء صورتها الاجتماعية العامة ومن ثَم وضعها في مكانها بين باقي الظواهر الاجتماعية الأخرى. ولابد من بيان الموقف من الروايات المختلفة المتعلقة بالزهد، لصلة ذلك بمنهج الدراسة، وهو أنه سيتم التعامل مع كل الروايات ذات الصلة بوصفها نصًا اجتماعيًا قائمًا بذاته متداولاً وفاعلاً، أي أننا لن نناقش صحة الروايات أو كذبها، نسبتها لقائلها من عدمه، لأن القصد ليس التحقق من مصدر القول أو صحته بل دراسة محتوى القول نفسه (محتوى النص)، بوصفه نصًا متداولاً لطائفة من الناس عرفوا بالزهاد. منتج النص هنا ثانوي بالنسبة لنا ولا يهم إلا بمقدار وزن الشخصية المنسوب إليها هذا القول، وسواء صحت النسبة أم لا، يبقى النص قائمًا وله وجوده الاجتماعي الفاعل في الزمان المكان.

ومع ذلك لابد من التفريق بين نوعين من النصوص، فهناك سهولة في التعامل مع كافة النصوص المروية عن الصحابة أو التابعين أو سواهم من العلماء والأعيان وأهل القول عامة، لأن أقوالهم يؤخذ منها ويرد، لكن ثمة صعوبة في التعامل مع النصوص المنسوبة للرسول ﷺ، فهي من وجه جزء من النص الاجتماعي المتداول للزهد في المجتمع، ومن وجه آخر لها وزنها الخاص وسلطتها الاجتماعية النافذة، كونها أقوال منسوبة للرسولﷺ، وهو ما يحتم الالتفات إلى إشارات المحققين التي تفيد أن كمًا كبيرًا من الأحاديث المنسوبة للرسول ﷺ ليست صحيحة، وفائدة التفريق هنا بين قول الرسولﷺ وقول سواه، تكمن في معرفة طرائق الدعوة إلى الزهد وإثقال النص الاجتماعي للزهد عبر التوسل بأقوال تنسب للرسول ﷺ لتشيع وتصدق وتتبع، لكن الأقوال جميعها ما ينسب للرسول ولغيره تشكل كلها في الختام النص الاجتماعي المتداول للزهد بمستوياته المختلفة. وما نقصده هنا بالمستويات المختلفة للنص الاجتماعي هو الاستشهادات المختلفة من القرآن والسنة وحياة الصحابة والتابعين وأقوال الزهاد، وهذه المستويات التي نفرق بينها هنا لم تكن مدركة فيما يبدو، إذ لا تظهر فروق في طرق التلقي للروايات، ولعل طبيعة التصنيف يومئذ مسؤولة عن هذا الدمج، فلا فكر ولا جدل مستقلين يظهران في التصانيف بل روايات متنوعة يرد بعضها وراء بعض بوصفها موجهات فكرية للسلوك المأمول.

مصادر البحث

مصادر البحث الأساسية هي كتب الزهد المؤلفة في القرن الثاني الهجري، بوصفها نتاجًا خاصًا للظاهرة ومرجعية فكرية في نفس الوقت. كما أن الاقتصار على كتب القرن الثاني الهجري يجد مسوغه في أن هذه المؤلفات تعكس تطور الظاهرة في القرنين الأول والثاني بوصفهما قرني تأسيس وتشكل للظاهرة، ولأنها الأصل الذي يمكن من خلاله تقديم صورة نقية عن ثقافة الزهد قبل أن تقعد وتفلسف في القرون التالية، ولن نتعدى كتب القرن الثاني إلى غيرها في عرض صورة الزهد والموقف من الدنيا تحديدًا، وهذا يعني ترك الروايات التي ترد في كتب متأخرة عن زهاد ينتمون إلى القرن الأول أو الثاني ولا تتوفر في كتب القرن الثاني الهجري قيد الدرس، وهي روايات تتعلق بزهاد أمثال إبراهيم بن أدهم (ت ١٦١هـ)، ومالك بن دينار (ت ١٣١ هـ)، والفضيل بن عياض (١٨٧ هـ)، أو الحسن البصري الذي تروى له رسالة في الزهد يوجهها إلى الخليفة عمر بن عبد العزيز.[٢٦] وحجتنا في البقاء مع كتب القرن الثاني هي قصر الدراسة على الكتب الأولى للزهد لاستخلاص صورته الأولى وطرق تشكله، ولأن غياب أخبار من ذكرنا في كتب القرن الثاني المتوفرة لا يجرح الصورة العامة للزهد، ناهيك عن كون الروايات في المؤلفات المتأخرة داعية للشك بأصالتها واحتمال تحميل الزهاد الأول كلاما من عصور التأليف، فتسقط صورة زمن التأليف على القرنين الأول والثاني.

وحسب القائمة التي أوردها أبو الليث الخيرابادي محقق كتاب الزهد للإمام الزاهد هناد بن السري،[٢٧] والقائمة التي أوردها عبد الرحمن بن عبد الجبار الفريوائي محقق كتاب الزهد لوكيع بن الجراح،[٢٨] فإن ما يخص القرن الثاني من تلك القائمة ثمانية مؤلفات من أصل تسع وستين مؤلفًا في الزهد، معظمها يحمل عنوان الزهد، وبعضها يحمل عنوان الزهد والرقائق وبعضها الآخر يحمل عنوان الورع أو الجوع أو الزهد والتقوى، ومع ذلك لابد من ترجيح وجود المزيد من كتب الزهد لم تعرف لهذا السبب أو ذاك، أو لم تدرج ضمن القائمة، مثل كتيب "زهد الثمانية من التابعين، لعلقمة بن مرثد المتوفى سنة ١٢٠ هـ، وهو الأقدم بين كتب الزهد المطبوعة ولم تشتمل عليه القائمتان. لكن ما يخص القرن الثاني من كتب الزهد ليست كلها متوفرة ومطبوعة فنصفها ضائع لم يظهر بعد وهي كتب الزهد لثابت بن دينار(ت ١٥٠ هـ)، زائدة بن قدامة (ت ١٦٠ هـ)، ومحمد بن فضيل بن غزوان (ت ١٩٥ هـ)".

وكتاب الرقائق للفضيل بن عياض (ت ١٨٧ هـ).[٢٩] أما المعلوم المطبوع منها فهي، إلى جانب كتيب زهد الثمانية من التابعين، كتب الزهد المؤلفة والمنسوبة لوكيع بن الجراح (ت ١٩٧ هـ)، والمعافى بن عمران الموصلي (١٨٥ هـ)، وعبد الله بن المبارك (ت ١٨١ هـ)، وأسد بن موسى (ت ٢١٢ هـ)، وقد عددناه ضمن القرن الثاني لاحتمال أن يكون الكتاب ألف في القرن الثاني ولقرب وفاة الرجل من نهاية القرن أيضًا. كما تم إهمال تلك الكتب المجهولة التاريخ، لأن الكتب المتوفرة تكفي لتقديم صورة كافية عن ثقافة الزهد، لتشابه أصل مادة الزهد، وإن اختلفت كميته من كتاب لآخر، ولأن كتب القرن الثالث تقوم عليها وتكرر كثيرًا من رواياتها.[٣٠]

ومن خلال تواريخ الوفاة، باستثناء علقمة بن مرثد المتوفى سنة ١٢٠هـ، يستنتج أن مؤلفي هذه الكتب متعاصرون، وهناك مَن نقل وروى عن الآخر مثل ابن المبارك الذي روي عن المعافى، وعنهما روي بعد ذلك وكيع بن الجراح، وكلها باستثناء كتيب علقمة بن مرثد، مؤلفة على الأبواب.

تقييم إجمالي للمصادر

أولا: مادة كتب الزهد من روايات وأخبار تختلف في الكمية وفي الموضوعات من كتاب لآخر، ففي حين تختفي أبواب الجنة والنار عند ابن المعافى، نجد عند ابن المبارك مرويات مقتضبة عن الجنة والنار يختم بها كتابه، على عكس أسد بن موسى الذي يكرس كتابه الصغير كله للتخويف من هول النار والجحيم فيتحدث عن أوديتها وجبالها وحياتها وثعابينها، وكأنه بهذا وقد أعطى الكتاب عنوان الزهد يريد الدعوة إليه من خلال التخويف من جهنم لإيثار الآخرة، ولذلك لم نستفد من هذا الكتاب لخلوه من روايات تتعلق بالزهد ، لكنه أفاد في منحنا تساؤلاً عن صلة تصوير جهنم على ذلك النحو بالزهد.

ثانيًا: استعمال مصطلح الزهد عنوانًا لكتب لا تقتصر على عرض حالات التخفف أو التقلل من الدنيا وشهواتها فقط، بل تشتمل على مجمل السلوك الإنساني كما سنرى، وهو ما يعني تجاوز مفهوم الزهد معناه اللغوي القاموسي إلى مصطلح اجتماعي أسس لثقافة زهد اجتماعية تقتفي الطريق إلى الجنة عبر جملة من الأخلاق المقترحة لأشكال السلوك الإنساني. وهذا يعني أيضًا إعطاء مصطلح الزهد وظيفة اجتماعية من خلاله يتم رسم الأخلاق الفاضلة ورعايتها بالإضافة إلى تتفيه الدنيا وتعظيم الآخرة، كي تسهم مكارم الأخلاق كما تقترحها ثقافة الزهد، في صياغة مجتمع إسلامي منسجم بعضه مع بعض.

ثالثًا: لا توجد في مؤلفات القرن الثاني أية أفكار مستقلة تفسر أو تستخلص أو تستنتج أو تقعد مقولات الزهد، بل ترد روايات بمحتويات متنوعة فيها الآية الكريمة، وفيها ما يزعم أنه حديث نبوي أو رأي صحابي أو تابعي، وهي أقوال متناثرة تشكل في المجموع مواقف ومواعظ ووصايا عامة، تعكس ما يتداول اجتماعيًا عن العلاقة بين الدنيا والآخرة.

رابعًا: معظم الأحاديث المنسوبة للرسول ﷺ لا أصل لها، كما يشير المحققون في الهوامش مما يعني سعة انتشار أقوال حول الزهد أعطيت قوة في المجتمع بنسبتها إلى الرسول ﷺ كي تمارس تأثيرها بيسر، ويبدو أن ثمة تسامحًا قد وقع في قبول ما ينسب للرسول من روايات كاذبة حول الزهد، كما أشار إلى ذلك محققًا كتاب الزهد لأبي داود السجستاني،[٣١] والسبب كامن في الطبيعة الوعظية غير الملزمة والتي لا يقوم عليها أي تشريع محدد، كما نرى.

خامسًا: مؤلفو الكتب قيد الدرس لا يضعون حدودًا بين أقوال النبي أو الصحابة أو التابعين أو غيرهم من الزهاد، بل ترد جميعها في سياق متصل متشابه بمتن وسند، فتارة تنتهي العنعنة عند الرسول ﷺ وأخرى تنتهي عند غير الرسول ﷺ، مثل أن تنتهي عند الحسن البصري أو غيره، وقد لا حظنا أن بعض الأقوال التي ينتهي سندها عند الحسن البصري مثلاً وفيها إخبار عن الله أو عن أحوال الجنة والنار، تظهر بعد ذلك في رواية أخرى ينتهي سندها إلى الرسول الكريم، مثال ذلك الرواية التالية: "عن أبي الأشهب عن الحسن قال: يحشر الأغنياء والأمراء، فيقول الله: أنتم كنتم حكام الناس وأهل الغنى، عندكم طلبتي" والمقصود بالحسن هنا الحسن البصري لشهرته، والواضح أنه يروي حديثًا منسوبًا للرسول ﷺ وهو ما توضحه الرواية التالية مباشرة لهذه الرواية: "حدثنا مبارك بن فضالة، قال سمعت الحسن يقول: قال رسول الله ﷺ ثم يروى الحديث بصيغة أخرى مطولة تشتمل على القول المنسوب مباشرة للحسن في الرواية الأولى.[٣٢] ولا يتوفر هذا الإيضاح في روايات أخرى مشابهة، بل يبقى السند منتهيًا عند غير الرسول، وفيه أخبار كثيرة منها أيضًا إخبار عن الغيب مثل رواية ينتهي سندها عند أبي هريرة وفيها "لن يلج النار من بكى من خشية الله حتى يعود اللبن في الضرع".[٣٣]

فهل يعني هذا أن مستوى التعامل مع هذه الأقوال واحد كما يرد في الكتب، أم أن الحدود قائمة وهي من البداهة بحيث لا تحتاج إلى مزيد إيضاح؟ والظاهر أن هذا السؤال لم يطرح على بساط البحث أصلاً كما نفعل نحن الآن، وما يهمنا في سياق رصد تشكل النص الاجتماعي للزهد هو الإشارة إلى غلبة أهمية النص وشيوع تداوله اجتماعيًا أيًا كان قائله وهو ما يعني إعطاء نصوص الزهد كلها القيمة نفسها، فلا فرق بين ما يروى عن الحسن البصري أو عن الصحابي فلان أو التابعي فلان أو عن الرسول ﷺ ، فكلها نصوص في خدمة ثقافة الزهد.

خلاصة هذه الملاحظات هي: أن ثقافة الزهد كما تنعكس في الكتب المشار إليها، قد اجتهدت في تشكيل النص الاجتماعي معتمدة على أقوال الرسول ﷺ وأقوال بعض علماء القرن الأول والثاني ممن لهم صلة بالزهد وشؤونه مثل سفيان الثوري، والحسن البصري، وكعب بن مالك، ولم يكن القرآن الكريم حاضرًا بالكثافة نفسها.

ISSN: 2090 – 0449 دورية إلكترونية. مُحكَمة. ربع سنوية



أولاً: مفهوم الزهد وصورته

قبل الخوض في تحليل النصوص المروية واستخلاص دلالتها الدينية والاجتماعية والموقف من الدنيا فيها، لابد من مناقشة مفهوم الزهد وصورته، ونقصد بالمفهوم معناه اللغوي القاموسي، وبصورته المتداول الاجتماعي للزهد. وسنحاول قدر الإمكان التدرج تاريخيًا لعرض مفهوم الزهد وصورته نأيا بالمفهوم عن مؤثرات القرون التوالي التي اتسعت فيها الأقوال حول الزهد تعقيدًا وتفلسفًا.(٣٤) ولأننا لا نريد لتلك المقولات الفلسفية المتأخرة حول الزهد أن تطغى على محاولتنا التدرج في إيضاح معنى الزهد قبل ظهوره فلسفة وفكرًا عند بعض الكتاب، وبعبارة أدق لا نريد لتلك الأقوال أن تسقط على القرنين الأول والثاني، قرني التأسيس، لأن هذا سيربك محاولتنا الخروج بصورة للزهد نقية قدر الإمكان، كما صورت في الكتب الأقدم، لذلك فإننا سنحاول استخلاص معنى الزهد من مصدر أساسي هو القرآن الكريم، ثم سنحاول استخلاص صورة الزهد من كتب القرن الثاني بصفتها الأقدم، وهكذا نقف على المعنى اللغوي ثم على المتداول الاجتماعي للزهد.

١/١- الزهد في القرآن الكريم:

مفردة الزهد غائبة تماما في القرآن الكريم، ولابد من تأكيد هذه الحقيقة وإبرازها، فعندما لا يكون الزهد مفهومًا قرآنيا فإن لهذا تبعات فكرية واجتماعية. فباستثناء موقف واحد في سورة يوسف يتم فيه وصف باعة يوسف ﷺ بأنهم باعوه {ثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ وَكَانُوا فِيهِ مِنَ الزَّاهِدِينَ}(٣٥) لا وجود لمفردة الزهد في القرآن الكريم ولا لأي من اشتقاقاتها الأخرى، والمعنى في الآية واضح، فقد تدرجت الآية في ذكر قبول الباعة ثمنًا بخسًا دراهم معدودة، لأنهم رغبوا عن يوسف وأرادوا التخلص منه وهم إخوته كما تحكي التفاسير. فالزهد ضد الرغبة والحرص على الدنيا، وهوالرغبة عن الشيء أو قلة الرغبة في شيء أو التخفف من شيء ما هو معنى الزهد العام المتداول بوصفه مفردة لغوية تصف حالة ما كغيرها من الكلمات. وهذا هو المعنى الوارد في معاجم اللغة(٣٦) وعند المفسرين للآية المشار إليها. وبما أن الزهد ليس مفهومًا قرآنيًا، فيجوز استخلاص أن القرآن الكريم لم يهتم قط بموضوع الزهد ولم يكن قضية من قضاياه الأخرى مثل الإسلام، والكفر، والإيمان، والنفاق، والحلال والحرام، والرحمة والهدى، وغيرها من الاصطلاحات البارزة التي بنيت عليها أفكار ورؤى وتم تقعيد كثير من أحوال الناس على ضوئها.

٢/١- مفهوم الزهد وصورته في المؤلفات الأولى:

باستثناء بعض الاقتباسات العشوائية هنا وهناك لإيضاح المقصود بالزهد، يمكن القول إنه لم يتم التعرض لمفهوم الزهد بالمناقشة والتحديد في مؤلفات القرن الثاني لأن معناه اللغوي وربما الصورة الاجتماعية المتداولة أيضًا واضحان جليان، ورغم محدودية معنى الزهد كما رأينا إلا أن مؤلفات القرن الثاني الهجري لم تقف بمفهوم الزهد عند معناه اللغوي بل رسمت له فوق ذلك صورة أدخلت في إطارها ألوانًا من السلوكات والقيم والمواقف انسحب عليها مفهوم الزهد، وانعكست في الروايات الكثيرة التي لا يشتمل أغلبها على مفردة الزهد، بل على وصف للسلوك، أو للقيم أو المواقف المتبعة أو المتوقعة من زاهد في الدنيا راغب في الآخرة. وتبعًا لذلك حشدت روايات تصف فضائل قلة المال والولد، الفقر، وخفة الحال، والكفاف، وفضائل الاقتصاد في المطعم، وفي اللحم خاصةً، وفي الملبس والمركب، والبناء والنضد، وثياب البيت، والأبنية وحلية السيوف، وتخفيف الضياع، بل هناك وصايا في التقصير من الشبع، وأكل خبز الشعير، وترك المنخول، وكراهة الجمع بين إدامين، أي بين صنفين من الطعام في وقت واحد، كما أن من الزهد الإقلال من الخدم، وخمول الذكر والعزلة، والتواضع وكراهية شرف الولاية، وحب التواضع، ونبذ الكبر والتفاخر في الأحساب، والطعن في الأنساب، وكذلك نبذ التنعم، وترك الهوى والشهوات. كل هذه موضوعات اشتمل عليها كتاب الزهد للمعافى بن عمران الموصلي.(٣٧)

أما كتاب الزهد لابن المبارك، وهو التالي لكتاب المعافى بين المطبوع المعروف، فهو الأكبر والأوسع بين كتب الزهد ويرسم صورة للزهد تشتمل إلى جانب الموضوعات السابقة وموضوعات تتفيه الدنيا وهوانها وذم نعيمها موضوعات تحض على طاعة الله عز وجل، وعلى طلب العلم والاجتهاد في العبادة، ومجالسة الأخيار، وحفظ اللسان والصدقة، وفضائل المشي إلى المسجد، وينتهي الكتاب بتصوير الجنة والنار ويوم الحشر. والكتاب على هذا النحو هو مثل سابقه لا يقف عند معنى الزهد اللغوي بل يساهم بموضوعاته المتنوعة في تشكيل النص الاجتماعي المتداول للزهد. أما كتاب الزهد لوكيع بن الجراح فموضوعاته تشتمل على مواعظ نبوية في الزهد وهوان الدنيا، وفضائل قلة الأكل، كما يشتمل على وصف لمعيشة آل محمد وفيه روايات تحض على التواضع، ولبس الصوف، وعلى كره المال والولد، كما تمتدح رواياته الفقر وتذم الغنى والحرص على المال، وتفضل عمل السر والتوبة وحفظ اللسان وفي الكتاب أبواب في التنظيف والرياء، والسمعة، وإخفاء الدعاء، والبراءة من الكبر والهم في الدنيا وأبواب في الكذب والصدق وصلة الرحم، والحلم والخلق الحسن، وأبواب في البغي والغيبة والنميمة، وصفة النفاق وأبواب في الرحمة والإنصات والخدمة.

وبالنظر إلى هذه الأبواب وسواها في كتاب الزهد لوكيع نراه يتميز بالبدء بباب يبين مواعظ الرسول محمد في الزهد، لكنه لا يعرفه ثم يدخل في باقي الموضوعات وهي كلها كما نرى موضوعات في الأخلاق والسلوك المستقيم لكنه خلا من أية أوصاف للجنة والنار، بل ركز أكثر على تصوير أفضل الخلق للفرد المؤمن في الموضوعات الحياتية المطروقة. فإن التفتنا إلى كتاب الزهد لأسد بن موسى (ت ٢١٢هـ)، والذي نعتقد أنه أُلف في القرن الثاني الهجري، أي أنه يقع زمنيًا قريبًا من كتب الزهد الثلاثة المستعرضة آنفًا، فإنه يشتمل على أربعة عشر بابًا وتختلف موضوعاته كثيرًا عن سابقيه، فبابه الأول

دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449

في الزهد وهو بهذا يتفق مع كتاب الزهد لوكيع الذي يفتتح كتابه بباب مواعظ الرسول في الزهد، ثم يتميز الكتاب بعرض أبواب تفصل في جغرافية جهنم وأهوال النار، وتتحدث عن أودية جهنم وجبالها، وحيات النار وعقاربها، وشراب أهل النار، وشدة عذاب أهل النار، وباب في ذكر الصراط والمر عليه، وكيف يتنزل الله يوم القيامة في ظلل من الغمام، ثم هناك باب في شفاعة النبي وفي ذكر الموازين والحساب والقصاص يوم القيامة.

وينبغي التوقف قليلاً عند هذه الأبواب التي أدرجت تحت عنوان الزهد، فباستثناء الباب الأول "باب الزهد" والذي لا علاقة له بأية مرويات في الزهد كما ترد عند سابقيه من المؤلفين، نرى المؤلف يستغنى عن وصف الزهد والدنيا، ويتجه مباشرةً لرسم صورة جهنم على ذلك النحو المخيف لحث الناس على الزهد، وإتيان حميد السلوك تجنبًا لأهوال النار يوم القيامة، وهذا هو الرابط بينه وبين كتب الزهد الأخرى.

تلكم هي الصورة الاجتماعية للزهد أو النص الاجتماعي المتداول في كتب القرن الثاني وعليه يمكن استخلاص أن ثقافة الزهد تقوم على ثلاثة أركان أساسية هي أولاً: "تتفيه الدنيا، وتمجيد نعيم الآخرة، وثانيًا: التخويف من نار جهنم"، وثالثًا: السلوك العام القويم للزهاد كما ترسمه روايات تعين على التحرر من سطوة الدنيا، وإخلاء القلب من حبها، وتمجيد أحوال العوز والكفاف، والاستنكاف من الرخاء، وفضول العيش، وكثرة المال، بالإضافة إلى روايات وأخبار ترسم للمسلم السلوك المستقيم للمؤمن في كل حالاته الإنسانية مما يدخل مدخل الأخلاق ليصفو وجه المجتمع المسلم ويكون في أفضل حالات التواد والتراحم والألفة. وهي، استخلاصًا، الوظيفة الاجتماعية المتصورة أو المأمولة في ثقافة الزهد.

ثانيًا: الموقف من الدنيا (المألوف العام والاجتهادات الشخصية)

يرتبط الموقف من الدنيا بالموقف من الآخرة، ولأن الآخرة، في التصور الإسلامي، فيها مسكنان لا غير إما الجنة أو النار، وفيهما يكمن مبدآ الترغيب والترهيب فإن هذين المبدأين فعلا وما يزالان يفعلان فعلهما في النفوس المؤمنة وينعكسان في سلوك ومواقف، وسط التدافع البشري المألوف حول الحياة الدنيا وزينتها وطيباتها، ولأن الموقف من الدنيا في ثقافة الزهد هو خلاصة فعل هذين المبدأين، فسنحاول تتبع بعض تجليات هذا الموقف في كتب القرن الثاني لرسم الصورة العامة المنتجة لثقافة الزهد في هذه الفترة المبكرة.

لكن لابد أولاً من التذكير بأنه مثلما غاب عن كتب الزهد بابًا خاصًا لتعريف الزهد، يغيب أيضًا باب تعريف مستقل للدنيا، واعتمادًا على المرويات الواردة في كتب القرن الثاني تحديدًا، فإن الروايات التي تتحدث عن الدنيا، تتحدث إجمالاً عن الحياة الإنسانية وصلتها بمعيشة الإنسان ورزقه وكسبه لكن معنى خاصًا للدنيا يبرز من خلال الروايات التي تذم الدنيا وتنبذها، وهو المعنى الذي يرادف بين الدنيا وبين النعيم والأموال والملذات المختلفة وكل زخارف الحياة الحاضرة وأمنيات طول العمر. ونحن هنا نهمل عمدًا التعريفات القرآنية للدنيا أو التصوير القرآني للشهوات التي تزين للإنسان، إذ لا نريد إقحام المعارف الفكرية الجاهزة لمنازلة ثقافة الزهد، بل التعرف على مفردات هذه الثقافة وكيف تتعامل هي مع ما يرد في القرآن من معان، وسنتمكن من عرض هذا حين نلتفت إلى النص الاجتماعي المتشكل والمتداول في نفس الوقت من خلال الكتب المشار إليها، فالغرض من البحث ليس عرض الخلاصات، فهذا مفهوم من خلال مفردة الزهد، بل تتبع النص الاجتماعي في تشكله وتداوله ومن ثم الخروج بخلاصة حول ثقافة الزهد ووظيفتها في السياق التاريخي الاجتماعي كله للقرنين الأول والثاني. وكي نتتبع النص الاجتماعي في تشكله يحسن أن نستعرض زمنيًا الروايات المتعلقة بالموقف من الدنيا ضمن عنوان خاص لكل كتاب:

١/٢- الموقف من الدنيا في كتيب زهد الثمانية من التابعين:

من خلال كتيب "زهد الثمانية من التابعين" ، "وثيقة الزهد الأولى"، لعلقمة بن مرثد (١٢٠هـ) نستطيع بقدر من اليقين تتبع بدايات ثقافة الزهد اجتماعيًا، ورسم صورتها الأولى وتسجيل ردود الفعل الاجتماعية عليها. والكتيب يقدم روايات عن ثمانية من التابعين اشتهروا بالزهد، وأشهر اثنين في وثيقة الزهد الأولى هذه هما أويس القرني والحسن البصري، إلى جانب آخرين أقل شهرة وهم عامر بن عبد الله، وهرم بن حيان، والربيع بن خيثم، وأبو مسلم الخولاني، والأسود بن يزيد، ومسروق بن الأجدع. والروايات والأخبار التي يقدمها الكتيب عن هؤلاء محدودة جدًا، ولا تتجاوز الخبرين أو الثلاثة، باستثناء الحسن البصري الذي رويت له، بحكم شهرته وعلمه، مواعظ في الزهد مشهورة وفي زهد الصحابة تحديدًا، ، لكنها تبقى في المحصلة قليلة نزرة، مقارنةً بما يروى عنهم في كتب متأخرة، منها كتب الزهد ذاتها وكتب التراجم والحديث والطبقات. وأهم ما في وثيقة الزهد الأولى هذه، هو طبيعة السلوك الجديد سواءً تعلق الأمر بالعبادة أو بالموقف من الحياة، ثم رصد مواقف الناس إزاء سلوك هؤلاء الثمانية مع أنفسهم ، لأن مواقف المحيطين المغايرة لمواقف هؤلاء الثمانية تعد شهادة أولى على طبيعة الجدل الاجتماعي إزاء سلوك جديد غير مألوف.

يبدأ الكتيب برواية أخبار عامر بن عبد الله، وقد اتصلت به ثلاثة أخبار فقط، في الأولى يتحدث الناس فيها عن استغراقه في الصلاة لدرجة أن الشيطان يتمثل له في صورة حية تدخل من تحت قميصه وتخرج من جنبيه دون أن يحرك ساكنًا لأنه كما روي عنه "إني استحي من الله أن أخاف سواه"،[٣٨] ويرصد الخبر الثاني استغراب المحيطين به من هذا السلوك المشاهد طمعًا في الجنة فيقال له "إن الجنة لتدرك بدون ما تصنع وتتقى النار بدون ما تصنع"، فيجيب "والله لأجتهدن ثم والله لأجتهدن، فإن نجوت

ISSN: 2090 – 0449 دورية إلكترونية .مُحكّمة .ربع سنوية

فبرحمة الله تعالى، وإن دخلت النار فلبعد جهدي".[39] وفي الخبر الثالث أنه كان يبكي وقت احتضاره فيبرر بكاه بأنه لا جَزَعٌ من الموت ولا حريص على الدنيا ولكنه يخشى الحساب القادم.[40] وتعد هذه الأخبار الثلاثة نموذجًا جيدًا لطبيعة معظم الروايات والأخبار المثبتة في وثيقة الزهد الأولى هذه. ففيها أولاً صورة الاجتهاد الشخصي الطامع بالجنة عبر المبالغة في العبادة والخوف من الله أو الاستحياء منه، وفيها تصوير للذهنية الاجتماعية المستعدة لتصديق أخبار حية تدخل من كم وتخرج من آخر، ثم فيها العقل الاجتماعي المألوف الذي يتساءل إزاء عبادات خاصة تعذب الجسد ولا يرى حاجة لها لأن الجنة تدرك بغير هذا السلوك.

وعن الأسود بن يزيد يورد الكتيب خبرًا فيه أنه كان يجتهد في العبادة حتى يخضر ويصفر، وفيما يعد موقفًا للمحيطين به أو على الأقل لبعضهم ينقل عن أحدهم أنه رأى في هذا النوع من العبادة تعذيبًا للجسد فيسأل أبا الأسود "لم تعذب هذا الجسد؟، فيكون الجواب "إن الأمر جد، كرامة هذا الجسد أريد".[41] وهذا يعني أن عذاب هذا الجسد في الدنيا هو الحافظ لكرامته في الآخرة. وينقل عن امرأة مسروق بن الأجدع أنه كان يطيل الصلاة حتى تنتفخ قدماه وأنها كانت تجلس خلفه فتبكي رحمة له.[42] وأما الربيع بن خيثم فقد أصابه الفالج ورفض التداوي، لأنه، وإن أقر "أن الدواء حق" يتذكر عادا وثمودا وأصحاب الرس وقرونا بين ذلك كثيرًا، وأنهم عانوا أوجاعًا وكانت فيهم الأطباء فمات الطبيب والموجوع.[43] وفي إشارة إلى استحسان هذا اللون من التعبد ينقل عن عبد الله بن مسعود أنه قال له "لو رآك رسول الله ﷺ لأحبك" وأنه، أي ابن مسعود، كان يبشره بالجنة عبر قوله حين يراه "وبشر المخبتين".[44] أما أبو مسلم الخولاني فأخباره في هذا الكتيب أقرب إلى مرويات الزهد المألوفة، حيث يظهر موقفه من الدنيا عبر تأكيد أنه لم يجالس أحدًا قط يتكلم في شيء من أمر الدنيا إلا تحول عنه".[45]

هذه هي الصور المرسومة في أقدم وثيقة ربطت بين هذا اللون من السلوك والزهد، فنعتوا بالزهاد، وتجدر الإشارة إلى؛ أن مفردة الزهد لم ترد قط في هذا الكتيب الصغير،[46] ويعد غياب مفردة الزهد في أقدم وثيقة أعطيت أو حملت عنوان الزهد، ذا دلالة أهمها كما نرى، هو هذا التداخل المبكر بين الزهد بمعناه الشائع، أي التقلل من الدنيا، وبين هذا اللون من التعبد الخاص والانقطاع عن الناس المرافق بإذلال الجسد بحرمانه من حقوقه الطبيعية في الأكل والشرب والنوم والمتع الشرعية، حتى نحلت الأجساد وأثارت الشفقة والرحمة.

ورغم ورود نهي صريح في أحاديث مشهورة عن الرسول ﷺ عن التنطع، أي التعمق والمبالغة فيما لا طائل فيه، إلا أن مثل هذه التقديرات الشخصية والمبالغات في العبادة إنما تكرر قصة النفر الثلاثة، حيث أقسم أحدهم أن يصوم الدهر كله، وثانيهم أن لا يقرب النساء الدهر كله، وثالثهم أن يفرغ للصلاة الدهر كله، لكنهم زجروا عن ذلك وهم يسمعون قول رسول الله ﷺ بأنه يأكل ويشرب، ويعاشر النساء، فمن رغب عن سنته فليس منه.[47] وإجمالاً نرى كتب الزهد لا تلتفت إلى هذه الآثار ولا إلى غيرها مما يبدو مخالفًا لثقافة الزهد الناشئة.

هذه الروايات الواردة في أقدم كتيب يحمل عنوان الزهد، بصرف النظر عن سؤال التأثير الخارجي المشار إليه سلفًا، توقفنا وجهًا لوجه أمام تعبد خاص، أو تشكيل فرداني محض لطبيعة العلاقة بالله يتجسد في سلوك صارم غير مألوف إزاء النفس فيها عبادات طويلة مستغرقة يقدر أصحابها من خلالها أنهم بذلك يبلغون الرضا الإلهي للفوز بالجنة. هذا هو التفسير الممكن تقديمه لهذا النوع من السلوك في إطار اجتماعي عام دون الخوض في نظريات علم النفس الاجتماعي التي قد تسعف في فهم سلوك ما بمصطلحات علم الاجتماع المعاصر،[48] خاصةً حين نقف أمام حال كحال أويس القرني، الذي نود التفصيل في سيرته قليلاً كمثال على طبيعة السلوك المشاهد وتلقي الناس لهذا السلوك وحكمهم عليه.

فرغم أن شهرة الرجل الفاضلة تتردد في كثير من كتب الزهد والتراجم العامة وتحيل على عابد تقي زاهد مقبول الشفاعة،[49] إلا أن وثيقة الزهد الأولى هذه تسجل آراء أقربائه ومعظم معاصريه فيه وهو أنه أحمق ومجنون. وهو أول ما يبتدئ به مؤلف تلك الوثيقة فيذكر أن أهل أويس القرني "ظنوه مجنونًا فبنوا له بيتا على باب دارهم، فكانت تأتي عليهم السنة والسنون لا يرون له وجهًا، وكان طعامه مما يلتقط من النوى، فإذا أمسى باعه لإفطاره، وإن أصاب حشفة حبسها لإفطاره".[50] وتبدأ صورة الرجل في التغير اجتماعيًا بعد أن شاع خبر أن الخليفة عمر بن الخطاب "رضي الله عنه" سأل عنه في موسم الحج وتحدث عن قبول شفاعته، وكان عم له موجودًا في موسم الحج فاستغرب من سؤال عمر عنه، وأضاف أنه لا يوجد في القبيلة من هو أحمق منه وأجن ولا أحوج"،[51] فهذا القريب الملازم لأويس القرني يراه أحمق مجنونًا وفقيرًا محتاجًا"، ثم تضيف الرواية إن عمر سمع من الرسول ﷺ أنه يكون شفيعًا يوم القيامة لعدد من الناس يوازي عدد ربيعة ومضر، وهذا لتأكيد فضله عند الله سبحانه وتعالى، وبغض النظر عن أهليته للشفاعة كما يروى الخبر منسوبًا للخليفة ابن الخطاب، فهذا في علم الغيب أصلاً، إلا أن خلاصة الصورة الاجتماعية المألوفة للرجل بناء على نمط الحياة غير المألوف الذي يعيشه جعلته عند المقربين منه معدودًا بين الحمقى والمجنونين والمعوزين، أما ما ينسب للخليفة عمر من قول في أويس مع المشهد المسرحي في الموسم الذي أخرجت فيه الرواية فأمر يصعب تصديقه، فحياة عمر بن الخطاب وواقعيته العالية لا تؤهله لاستحسان سلوك يعزف فيه صاحبه عن مواجهة الدنيا ومتطلباتها ويهمل حقوق نفسه وجسمه، المنهي عنهما إسلاميًا، كما هو الحال مع أويس القرني.

ثم إن أخبار أويس قليلة جدًا ومضطربة ولا تعين على رسم صورة واضحة له، وهو ما يثير تساؤلاً عن قصة الشفاعة المروية له، ولعل أصل هذا التكريم المفاجئ الذي لقيه أويس مجرد رواية

دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449

شعبية باسم عمر بن الخطاب "رضي الله عنه" شاعت بين الناس، ولعلها اختلقت بقصد حمايته من أذى الناس له، إذ يروى أنه أوذي كثيرًا وتعرض للرجم والإهانة كثيرًا،[٥٢] لكن بعد شيوع الرواية المنسوبة لعمر بدأ الناس ينظرون إلى سلوكه الغريب وحاله الرث أو إلى حمقه وجنونه على أنه نوع من السر الإلهي كامن فيه يؤهله للشفاعة، لاسيما والرواية ليست واحدة بل ترد بأشكال كثيرة،[٥٣] وتربط بين قوة أويس الروحية وطاعته الطويلة لأمه وشفائه من برص كان بجسده، فلما فشت إشاعة الشفاعة بين الناس، أخذت الروايات الاجتماعية عن أويس تتشكل على ضوء ذلك، ومنها ما يروى في الكتيب قيد العرض، متصلاً بهرم بن حيان، وهو أحد الزهاد الثمانية، وقد اقتصرت أخبار هرم بن حيان على مقابلة جرت بينه وبين أويس القرني، أثناء زيارة قام بها هرم بن حيان إلى الكوفة لمقابلة أويس بعد أن بلغته أخبار شفاعته التي رويت عن الخليفة عمر بن الخطاب "رضي الله عنه".

يصف كتيب الزهاد الثمانية مقابلة هرم بن حيان لأويس على لسانه وأنه وجده في شط الفرات نصف النهار يتوضأ، وقد عرفه من خلال الأوصاف التي قدمت له فأثارت حاله الرثة شفقته عليه وأبكته، وتضيف الرواية أن أويس خاطب هرم بن حيان باسمه واسم أبيه دون سابق معرفة بين الرجلين، وأن الله تعالى هو الذي أنبأ أويس بذلك كما ذكر أويس نفسه، "نبأني العليم الخبير"، وتضيف الرواية عن أويس "عرفت روحي روحك حيث كلمت نفسي نفسك، إن الأرواح لها أنفاس كأنفاس الأجساد، وإن المؤمنين" ليعرف بعضهم بعضا ويتحابون بروح الله، وإن لم يلتقوا يتعارفون، وإن نأت بهم الدار وتفرقت بهم المنازل"،[٥٤] ثم تتواصل الرواية عن أحاديث في الدين والموت، ثم يخبر أويس محدثه هرم بن حيان بأن الخليفة عمر قد توفى فلما أنكر هرم بن حيان ذلك، أصر أويس على الخبر وقال "قد نعاه إلي ربي عز وجل ونعى إلي نفسي وأنا وأنت غدا في الموتى". ولعل هذه الكلمات المنسوبة لأويس هي المأثور الوحيد عنه، لكنها محل شك وقد اضطربت أخبار أويس على ندرتها، وباقي المقابلة تكشف مستوى التقوى وذكر الموت وتقديم النصح بعدم مفارقة الجماعة، لكن خاتمة المقابلة تستحق الذكر لما فيها من غرائبية واضحة.

يقول هرم بن حيان أنه طلب أن يفترقا وأن يذهب كل في طريق، "فحرصت أن أمشي معه ساعة فأبى علي ففارقته أبكي ويبكي فجعلت أنظر في قفاه حتى دخل بعض السكك ثم سالت عنه بعد ذلك وطلبته فما وجدت أحدًا يخبرني عنه بشيء، رحمه الله وغفر له، وما أتت علي جمعة إلا وأنا أراه في منامي مرة أو مرتين".[٥٥]

هذا ما يرد عن أويس في أقدم وثيقة وهي الأكثر تفصيلاً لحياته، وفيها وصفه بالجنون والحمق بلغة الجهال وبالعلم والتقوى والزهد وعلم الغيب بلغة الأخيار. وتجدر الإشارة إلى؛ أن باقي كتب القرن الثاني المشار إليها تخلوا من ذكر أويس القرني تمامًا وهو ما قد يرجح عدم عده في الزهاد أصلاً، لكن هذه الكتب تخلوا أيضًا من ذكر زهاد آخرين أمثال إبراهيم بن أدهم ومالك بن دينار، فهل كان لرواة تلك الكتب مواقف من هؤلاء أم أن شهرتهم جميعًا إنما ظهرت بعد ذلك، أي في القرن الثالث، قرن التدوين الكبير؟ ونحن هنا نترك السؤال مفتوحًا لأن تتبع إجابته ستخرج البحث عن مقصده وهو عرض تشكل النص الاجتماعي للزهد من خلال الكتب المشار إليها.

والخلاصة؛ أن هذه النصوص المتصلة ببعض الزهاد الثمانية منظورا إليها من زماننا بمنطقه وواقعيته تجعل ما ينقل عن أويس من غرائبية وعلم بالغيب مجرد تصوير اجتماعي لحالات استثنائية تتكشف فيها الذهنية العامة المستعدة لتقبل الغرائبية في سياق العالم المحيط المليء بالطلاسم والمجهول والغيبيات السارة والمخيفة، وقد تقبلت ذهنيات ذلك العصر أو العصر الذي نشأت فيه تلك الأخبار فكرة أن ينكشف الغيب أو بعضه على آحاد الناس بحكم رياضة روحية أو حالة من حالات التدين، أو الحمق والجنون، لكن جزءًا من الذهنية لم ير في تلك السلوكيات إلا حمقًا وجنونًا ليس إلا، كما رأى أن الجنة تدرك بغير تعذيب للجسد أو مبالغة في العبادة. ويبدو أن تنامي ظاهرة الزهد وارتباطها بالعبادات المبالغ فيها طلبًا للكمال الروحي وإظهارًا لأكبر قدر من الانتصار على زينة الحياة الدنيا وشهواتها، قد مهدت لقبول اجتماعي للظاهرة بعدئذ، فتشكلت في ضوء ذلك صور خاصة للزهاد الأول وبدت أخبارهم رغم غرائبيتها مظاهر تقوى وورع ومداخل للكرامات.

٢/٢- الموقف من الدنيا في كتاب الزهد للمعافى بن عمران الموصلي

تمجيد الفقر وقلة الذرية:

يعين كتاب الزهد للمعافى بن عمران الموصلي، (ت ١٨١هـ) على استخلاص الموقف من الدنيا، ففيه أحاديث نبوية وأخبار عن صحابة وغيرهم، وخلاصة هذه الأقوال هي تفضيل قلة المال والولد في الدنيا وينسب للصحابي ابن مسعود، "سيأتي عليكم زمان يغبط فيه الرجل بخفة الحال كما يغبط فيه اليوم بكثرة المال والولد"،[٥٦] وهذا معناه أن ثقافة الزهد توسلت بهذا القول لمعاكسة الاتجاه الغالب في التدافع البشري المألوف لغرس قناعة بفضل التقلل من طيبات الحياة الدنيا وشهواتها، ثم تصوير الآخرة مكانًا للثواب الجزيل، ولترسيخ هذه القناعة تروى أحاديث تصور "إن المكثرين هم الأقلون يوم القيامة إلا من قال بالمال هكذا وهكذا"،[٥٧] أي مَن تصدق كثيرًا منهم، وأخرى تصور الرسول محمدًا ﷺ رافضًا جبل أحد لو استحال ذهبًا وأنه لا يريد لأهل بيته أن يبيت عندهم دينار لأكثر من ثلاثة أيام.[٥٨] وفي السلوك المتبادل بين الأغنياء والفقراء تروى حادثة يستنكف فيها غني من جلوس فقير بقربه فيقبض عنه ثوبه كي لا يلامس ثوب الفقير، وكان ذلك بحضور النبي ﷺ كما تفيد الرواية، فلم يعجبه تصرف الغني فقال له "إن غناك يدعو إلى النار وفقره يدعو إلى الجنة"،[٥٩] وبمثل هذه الأقوال يتم التنفير من الغنى والتحبيب للفقر.

دورية إلكترونية .مُحكّمة .ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449



وفي إشارة إلى التساؤلات التي صاحبت تدفق الأموال على الخلافة الإسلامية وبدايات التحولات الاقتصادية والاجتماعية في حياة المسلمين، تنسب إلى الخليفة عمر بن الخطاب "رضي الله عنه" أقوال بشأن المال تصوره مستنكفًا له خائفًا من أثره على الناس وأنه يدخل التباغض والشحناء في القلوب، وأنه لو كان المال خيرًا لأتى على عهد الرسول ﷺ وأبي بكر، أما وقد حجب عنهما فهذا معناه انتفاء الخير عن المال، وثانية نكرر هنا أنه لا يهم قط إن كان هذا الموقف قد صدر عن عمر أم لا، لكن تصوير الخليفة عمر "رضي الله عنه" على هذا النحو يرصد موقفًا طارئًا من هذا المال الطارئ الذي وفد على الخلافة، وقد انتهى عمر بن الخطاب "رضي الله عنه" أمام كثرة المال وتوافده على الخلافة، كما نعرف، إلى إنشاء ديوان لهذا المال يوزعه على المسلمين وفق أولويات لها صلة بالنسب ثم السابقة في الإسلام والجهاد.(٦٠)

قيمة هذه الروايات المثبتة في كتب الزهد هي في شهادتها على التحولات الاجتماعية في الدولة الإسلامية، فالموقف من الدنيا في الأصل موقف من طبيعة المجتمع وعلائقه الاقتصادية والاجتماعية، فإن كان الخليفة عمر "رضي الله عنه" قد استراب من كثرة المال ورآه سببًا للحزن، إلا أن صحابيًا تاجرًا مشهورًا بكثرة ماله هو عبد الرحمن بن عوف رأى في كثرة المال سببًا للفرح والاستبشار بل رآه فتحًا.(٦١) ولا جناح إن صورت الروايات الخليفة عمر "رضي الله عنه" حريصًا على المال العام ووضعه في مصارفه الشرعية كونه الخليفة المؤتمن على أموال المسلمين، لكن التصوير في كتب الزهد يتجاوز المسؤولية الاجتماعية الملقاة على عاتق الخليفة ليصل إلى رفض للمال بصفته وعينه، ويتم التأصيل لموقف الخليفة عمر هذا بحديث يروى عن عمر مباشرة فيه أنه سمع الرسول يقول "لا تفتح الدنيا على أحد إلا ألقت بينهم العداوة والبغضاء إلى يوم القيامة"،(٦٢) وأن عمر يشفق من ذلك.

ولأن المال أصلاً كان وما يزال وسيظل مدار التدافع البشري ومحور التنافس من أجل العيش والإعمار، فإن هذا الحديث الذي لم يصل عند المحققين إلى درجة الصحة،(٦٣) إنما يعكس شهادة حية على أحوال الدنيا المشاهدة وما فيها من تدافع محموم، وهي أحوال تريد مقولات الزهد التأثير فيها بترسيخ قناعة تستنكف من المال وتنفر منه، وتفاخر بالفقر وتمجده، إذ ينقل للتدليل على تفاهة الأموال قول مسروق بن الأجدع الهمداني، وهو أحد الزهاد الثمانية"(٦٤) ما ظلمت مسلمًا ولا معاهدًا ولا أدع ذهبًا ولا فضة إلا حلقة خاتمي هذا، وإذا أنا مت فاستقرضوا ثمن كفني، ولا تستقرضوا من زراع ولا متقبل".(٦٥) ولم يكن مسروق فقيرًا، لكنه كان لا يحتفظ بمال يأتيه كما فعل مع مهر ابنته حين زوجها ولا يأخذ أجرًا عن قضاء يقضيه كما جاء في الطبقات الكبرى لابن سعد،(٦٦) لقد كان حريصًا على الحلال المحض حتى في أمر كفنه، لكن الرواية في كتاب الزهد للمعافى تقع في سياق تمجيد الفقر والثناء على التابعي لرفضه الدنيا بذهبها وفضتها، لدرجة أنه لم يترك حتى قيمة كفن يوارى به، وكأن استقراض ثمن الكفن هو الدليل المحمود على ترفعه عن المال، ثم يروي المعافى أحاديث وأخبارًا مفادها أن تقادم الزمن سيكشف عن أحوال يتمنى المرء فيها خفة الحال والولد بل وتتمنى الحوامل من النساء لو أنهن عقرًا.(٦٧)

مثل هذه الأخبار تدعو للتخفف من أحمال الدنيا وهي المال والولد استعداد لتلك الأحوال المتخيلة ذات الصلة بقرب القيامة، ويصل الأمر إلى حد أن يكون الدعاء على إنسان ما ليس بإذهاب ماله وولده كما هو الغالب المألوف بل الدعاء عليه بطلب الإكثار من ماله وولده، لأنه بكثرة المال والولد، تكثر الشياطين أو تكثر مشاغله بازدياد المقبلين عليه،(٦٨) وينسب لأبي الدرداء، وهو تابعي محدث مشهور، أنه يحب لصديقه أن يقل ماله وولده ويعجل موته، وهكذا تغدو قلة المال والولد والتعجيل بالموت من الكرامات للشخص في النص الاجتماعي للزهد، ولإسناد هذا الموقف الاجتماعي من الدنيا تروى حكاية يصور فيها النبي محمد ﷺ طالبًا ناقة ذات لبن قريبة العهد بالولادة (لِقحة) فيرسل مبعوثًا لرجل قيل أن عنده مثل هذه الناقة، لكن الرجل يعتذر ولا يعطي، ثم يرسل المبعوث نفسه إلى رجل آخر فيجيء باللبن، ثم يطلب بعض الحضور من الرسول الدعاء على مانعه والدعاء لمعطيه، فكان دعاء الرسول هكذا "أما الذي منعنا فأكثر ماله وولده وأما الذي منحنا فجعل الله رزقه كفافًا يومًا بيوم".(٦٩)

ورغم أن المحقق نقل ما يفيد تضعيف إسناد هذا الحديث لكن تداوله اجتماعيًا منسوبا للرسول ﷺ يجعله جزءا من النص الاجتماعي المتداول للزهد ويكشف طرق تشكل هذا النص لتعزيز فكرة التقلل والتخفف كما تتطلبها ثقافة الزهد في مواجهة الغالب من السلوك البشري.(٧٠) ويبدو أن مثل هذا الدعاء كان مألوفًا، إذ يرد دعاء منسوب لعمار بن ياسر، وقد وشي به إلى عمر، فدعا على واشيه بأن يكثر الله ماله وولده،(٧١) وهناك روايات لا تتصل بالرسول ﷺ وفيها يظهر بعض التابعين يدعون الله بأن يمنعهم المال والولد.(٧٢)

الأغنياء والفقراء يوم القيامة:

لترسيخ تفاهة الدنيا وتعظيم نعيم الآخرة، وكي تعلو منزلة الفقر على الغنى ترد مرويات وأخبار تصور أحوال الأغنياء والفقراء في الدنيا أولاً، ثم يوم الحساب ثانيًا وكيف يتفوق الفقر على الغنى يوم القيامة. الأخبار تروى متصلة بالرسول ﷺ تارة وبصحابة وتابعين أخرى. وهي روايات تعكس طبيعة الجدل الجديد القائم بين الأغنياء، من ذلك ما نسب إلى الصحابي أبي الدرداء في مقارنته بين الغني والفقير وأن كلا منهما يأكل ويشرب وينكح وينظر الفقير مثل الغني إلى فضول أموال الأغنياء، والفرق هو أن على الأغنياء حساب على أموالهم يوم القيامة أما الفقراء فلا.(٧٣)

مثل هذه الرواية تشكل لا شك عزاء للفقراء، فهم متخففون من الأحمال في الدنيا والآخرة، لكنها روايات تعكس مع ذلك الروح

ISSN: 2090 – 0449 دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية

الاجتماعية السائدة في زمن التحولات الكبرى في الدولة الإسلامية. أما ما يروى منسوبا للرسول ﷺ فالحديث الذي فيه "المملوك له أجران ولا حساب عليه"، وبهذا المعنى يرد حديث آخر عن أبي هريرة عن الرسول وفيه "إذا أحسن العبد عبادة الله، وأدى حق سيده، لقي الله لا حساب عليه".(٧٤) وبهذا المعنى أيضًا ترد رواية تجمع العبد الفقير والمؤمن المقل وتعفيهما من حساب يوم القيامة، وفيها "ليس على عبد أدى حق الله وحق مواليه ولا على مؤمن مزهد حساب يوم القيامة".(٧٥) وهذه الرواية لا ترد منسوبة إلى الرسول ﷺ بل عن بعض الأعيان وتقرر مع ذلك انتفاء الحساب يوم القيامة للعبد والمؤمن المقل.

وهناك رواية أخرى ينتهي سندها إلى الحسن البصري، تصور الأغنياء والأمراء يوم الحشر فيقول الله لهم "أنتم كنتم حكام الناس وأهل الغنى، عندكم طلبتي"،(٧٦) أي أنتم من يستجوب في يوم الحشر هذا، لكن رواية أخرى ينتهي سندها إلى الرسول ﷺ، تكرر المضمون ذاته وتزيد عليه فتصور أحوال الفقراء ومحاسبة الأمراء والأغنياء وفيها أن الفقراء سيدخلون الجنة قبل الأغنياء بأربعين سنة فيما الأغنياء والأمراء جاثون على ركبهم " فليأتينهم ربي فليقولن: قبلكم طلبتي، إنكم كنتم ملوك الناس وحكامهم وأهل الغنى فأروني ما صنعتم فيما أعطيتكم، ثم إن إسناد الحديث ضعيف مع ذلك كما يرد في هامش التحقيق.(٧٧) لكن هذا لا يهم كما أسلفنا في سياق معرفة النص الاجتماعي المتداول للزهد، ويتكرر المعنى نفسه بألفاظ مختلفة في خبر ينتهي سنده عند ابن مسعود ويصور الفقراء معترضين على فكرة حسابهم قبل دخول الجنة بالقول للملائكة "ولكنكم لم تؤتونا مالاً ولا سلطانًا تثيبونا عليه" ثم يسمح لهم بالدخول لفقرهم.(٧٨)

الروايات السالفة تشتمل على عزاء جميل، فهي تعد الفقراء بأسبقية دخول الجنة قبل الأغنياء والأمراء، وهذا معناه أن الإمارة والغنى في الدنيا مفسدتان وهما ابتلاء يعاقب عليهما المؤمن بالتأخير في الحساب ودخول الجنة، وحري بالمؤمن أن يزهد فيهما لينال نعيم الجنة بغير حساب، وحتى لو دخل نفر من الأمراء والأغنياء الجنة لحسن فعالهم فيكفي الفقراء عزاء أنهم سبقوهم بأربعين عامًا، وكأن فترة السبق هذه تعويض عن الحرمان الدنيوي ليستوي الجميع بعد ذلك في الجنة حسب الأعمال والدرجات، هذه التصورات هي بلا شك أمنيات دنيا في نعيم الآخرة، بعد أن عز نعيم الدنيا فكان الزهد ملجأ حميما لطلب الوجاهة مقابل الغنى.

يورد المعافى أيضًا روايات تظهر النفور من الإمارة لما فيها من إمكانية افتتان بالحياة الدنيا كي تتعزز أفكار الزهد وثقافته، وتتصل هذه الروايات بالخليفة عمر بن الخطاب ورغبته في تولية سعيد بن عامر الجمحي على بعض أعمال الشام، لكن الأخير، وقد عرف أنه من زهاد الصحابة وفضلائهم، يراجع عمر في نيته مخافة الافتتان، لكن عمر يصر عليه ليشركه في أمانة الحكم الذي جعل في عنقه، فيقبل الأخير ويموت أميرًا على قيسارية مستعففًا عن مال المسلمين طامعًا في دخول الجنة مزفوفًا مع الفقراء وفي الحور العين، كما يصف المؤلف،(٧٩) ثم يورد المعافى معنى الحديث السالف الذكر حول دخول الفقراء الجنة مرويًا عن سعيد الجمحي الذي قال أنه سمعه مباشرة من الرسول ﷺ وفيه "يجيء فقراء المسلمين يزفون كما تزف الحمام فيقال لهم: قفوا للحساب فيقولون: والله ما تركنا شيئًا نحاسب عليه، فيقول الله جل وعز: صدق عبادي، فيدخلون الجنة قبل سبعين أو قال أربعين عامًا".(٨٠)

ولمقاومة الاتجاهات الجديدة في التنعم بالأكل والشرب واللباس أشاعت ثقافة الزهد أحاديث تقرن بين التنعم واقتراب الساعة منها: "سيكون في آخر أمتي قوم يغذون في النعيم ويولدون في النعيم، ليس لهم سوى الطعام وألوان الثياب، أولئك شرار أمتي".(٨١) محتوى هذه الأحاديث التي ينقل المحققون ضعفها(٨٢) تعطي صورة عن الجدل الاجتماعي المحتدم حول الأوضاع الجديدة التي برزت فيها طائفة من الناس مترفة تستمتع بأطايب الطعام واللباس، وموقف ثقافة الزهد من ذلك، ويتم نسبة هذه الأقوال إلى الرسول ﷺ لابتزاز المترفين أو وصمهم بمخالفة الوصايا الإيمانية في الموقف من النعيم.

والواقع؛ أن هناك كما من الروايات تخوض ناقدة في المظاهر المشاهدة من أحوال التنعم في المطعم والملبس والبناء والنضد وثياب البيت والأبنية وحلية السيوف وامتلاك الضياع، وكلها تسفه ترف العيش وكثرة الأكل والسمنة واتخاذ الحمامات والحجامين والضياع والأبنية وسوى ذلك من أمور الحياة الدنيا،(٨٣) ونكرر هنا ثانية بأن قيمة هذه الروايات هي في شهادتها على التحولات الاجتماعية حيث برز الفقر والغنى وظهرت المدن والقصور وشاع ترف العيش وظهر الزهد أيضًا بوصفه إحدى هذه الإجابات الكبرى على هذه الظواهر الجديدة.

والخلاصة؛ إن إشاعة أفكار عن أن العبد الفقير والمؤمن المقل لا يحاسبان يوم القيامة لأنهما لم يملكا في الدنيا ما يحاسبان عليه يوم القيامة، تفيد ترسيخ قناعة من قبل ثقافة الزهد بأن المال والإمارة هما مناط الابتلاء في الدنيا وموضع الحساب في الآخرة، ولا شك أن لهذه الثقافة أثرًا نفسيًا عميقًا تدفع بعض المؤمنين إلى ازدراء المال والدنيا للإفلات من الحساب ونيل نعيم الآخرة، كما يمكن النظر إلى تلاوين ما يروى من دخول الفقراء الجنة قبل الأغنياء وأهل الإمارة بوصفه إسقاطات ذهنية وأمنيات يزين بها النص الاجتماعي للزهد، بالإضافة إلى كونه صار وجها من وجوه النقد الاجتماعي للغنى والإمارة، وثانية نكرر هنا أن هذه الروايات التي تظهر نفورًا من الإمارة، وخاصةً في بدايات الخلافة الإسلامية إنما تصور حالات الاستثناء التي وجدت في بدايات العهد لا الغالب في سلوك البشر.

٣/٢- الموقف من الدنيا في كتاب الزهد لابن المبارك:

قبل المضي في استعراض مقولات الزهد والموقف من الدنيا في هذا الكتاب لابد من الإشارة إلى أننا أمام كتاب في الزهد والرقائق

دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449

منسوب لأحد أغنياء المسلمين في زمنه، فقد كان عمل ابن المبارك الأساس هو التجارة، ومن خلال الروايات يتضح أنه كان تاجرًا ناجحًا وموسرًا جدًا، وكانت سفرة طعامه تحمل على عجلة كما تذكر رواية، وشاهد أحدهم ذات مرة أن بعيرين كانا يحملان دجاجًا مشويًا لسفرة ابن المبارك، وأنه كان يشوى له كل يوم جدي وكان له عامل متفرغ لصنع الفالوذج.(٨٤) ومن بين ما ذكر أيضًا أنه كان يملك دارًا في مرو بخراسان طول صحنه خمسون ذرعًا وعرضه كذلك، وكان يستقبل فيه الناس والعلماء وتدور فيه المطارحات العلمية والأحاديث.(٨٥)

وهذا حال عجيب يحتاج إلى تأمل في معنى الزهد عند ابن المبارك، فكل ما في كتابه من روايات يخالف ما هو عليه من حال، وسنرى أن وضعه الاجتماعي وصلته بثقافة الزهد يربك معنى الزهد والتصورات المرتبطة به، لكنه حال استثنائية على أية حال، فابن المبارك لم يصر قدوة للزهاد، إذ الروايات التي حشدها في كتابه مثل غيرها تتفه الدنيا وتستنكف من الغنى وتمجد الجوع والكفاف والفقر. ثم إن ابن المبارك يحظى بتقريظ عال جدًا من كتب التراث وكتب التراجم وفيهم علية العلماء وأكابرهم، وهو ينعت بصفات كثيرة عندهم فهو التاجر السفَّار، الإمام الرباني الزاهد، وهو فقيه خراسان وأعلم أهل المشرق، وهو المجاهد المشترك في الغزوات وهو الكريم المتصف بأرق الآداب، مشهور في الناس مقدر فيهم، ثم تروى قصص كثيرة عن صلاته الكريمة بالناس وأنه كان يسير قوافل حج ويصرف عليها ويقضي ديون الغارمين بسخاء ويصرف على العباد الزهاد المحتاجين وأشهرهم سفيان الثوري وسفيان بن عيينة والفضيل بن عياض وابن السماك،(٨٦) والخلاصة أننا أمام تاجر كبير موسر يمدح الناس سيرته لأنه ينفق أموالاً في طرق الخير وعلى المحتاجين وأهل العلم خاصة.

رجل بكل هذا اليسر والرخاء كيف يفهم الزهد وكيف يتعامل معه، وكيف تستوعبه ثقافة الزهد المجافية للرخاء والمال؟ والواقع أنه لم تنسب إليه في كتابه هذا أية أقوال في الزهد لنجيب على هذا السؤال على أساسها، لكن محاورة بينه وبين الفضيل بن عياض يوردها الخطيب البغدادي في تاريخه تكشف كيف حاول ابن المبارك فك التشابك بين غناه وتعلقه بالزهد في آن. يقول الفضيل بن عياض لابن المبارك: "تأمرنا بالزهد والتقلل والبلغة ونراك تأتي بالبضائع من بلاد خراسان إلى البلد الحرام، كيف ذا؟ فيكون الجواب "يا أبا علي إنما أفعل ذا لأصون به وجهي وأكرم به عرضي وأستعين به على طاعة ربي، لا أرى لله حقًا إلا سارعت إليه حتى أقوم به، فقال له الفضيل يابن المبارك ما أحسن ذا إن تم ذا"،(٨٧) أي ما أحسن المال إن طلب به ما ذكر ابن المبارك، لكن كأن الفضيل كان يستبعد حصول مثل هذا إي أن الجمع بين المال والطاعات غير مدرك دائمًا وهو مستحسن إن تم، ثم إن هذا الحوار بين زاهدين أحدهما مقتر والآخر غني موسر، يفسح المجال لفهم لون من ألوان الزهد متوائما مع الغنى واليسر. لكنها حال استثنائية كما اشرنا لم تغير معنى الزهد السائد بل اعتذرت عن الغنى بطلب الطاعات وحسن الفعال عبر المال.

التقلل من المال وهوان الدنيا:

أما كيف تصور الدنيا في كتاب الزهد لابن المبارك، فمن خلال روايات تصف فضل التقلل من الدنيا، وتهون الدنيا، وتمجد الفقر، وتذم التنعم. "فالدنيا ملعونة، ملعون ما فيها إلا ذكر الله وما أدى إليه، وهي تافهة هينة عند الله مثل سخلة ميتة عند صاحبها"،(٨٨) وهي لا تساوي عند الله جناح بعوضة. وفي الكتاب رواية تصور لهفة الأنصار على المال حين سمعوا بوروده إلى المدينة فاجتهدوا لتأدية صلاة الفجر مع الرسول ﷺ، فلما تمت الصلاة وأراد الرسول الانصراف اعترضت الأنصار طريقه فابتسم وقد فطن إلى أنهم سمعوا عن المال فطمأنهم على نصيبهم وأردف معلقًا على لهفتهم للمال، إنه لا يخشى عليهم الفقر "ولكنه يخشى أن تبسط الدنيا عليهم كما بسطت على مَن كان قبلهم فيتنافسوا فيها فتهلككم كما أهلكت من قبلهم"،(٨٩) وهذه الرواية هنا ترصد الغالب من أحوال المسلمين في الرغبة بالحصول على المال {وَتُحِبُّونَ الْمَالَ حُبًّا جَمًّا}(٩٠)، كما تكشف موعظة للرسول ﷺ تحذر من خطر التكالب على المال، وهي موعظة وحسب أما المال فقسم. وفي هذا الاتجاه، أي الرغبة في الدنيا بوصفه السلوك الغالب من وجه ومحاولة تهذيب النفس المؤمنة إزاء ذلك من وجه آخر، ترد أخبار منها ما ينسب للرسول وفيها نصح بأن لا يتخذوا الضياع فيرغبوا في الدنيا،(٩١) ثم تورد أخبار وأحلام وقصص تبين تفاهة الدنيا ومهالك التكالب عليها. وتورد روايات عن أناس عرضت لهم الدنيا في الحلال فأبوها مخافة تغير أحوالهم،(٩٢) وعن صحابة يأتيهم المال فيفرقوه في المحتاجين.

وهناك رواية تظهر تباينا في الفهم للموقف من الدنيا بين رجل من المسلمين والصحابي التاجر عبد الرحمن بن عوف. تصور الرواية رجلاً من المسلمين يلقى عبد الرحمن بن عوف يعمل في سقي أرضه فلم يستحسن المشهد لأنه يرى الصحابي منشغلاً بأغراض دنيا فانية، ثم يتساءل وفق ثقافة الزهد التي تشكلت لديه عن سر هذا الاهتمام مع أن تعاليم الإسلام واحدة للجميع، "هل جاءكم إلا ما جاءنا وهل علمتم إلا ما علمنا؟ فمالنا نزهد في الدنيا وترغبون ونخف في الجهاد وتثاقلون وأنتم سلفنا وخيارنا وأصحاب نبينا، فقال عبد الرحمن: لم يأتنا إلا ما قد جاءكم ولم نعلم إلا ما قد علمتم ولكنا بلينا بالضراء فصبرنا وبلينا بالسراء فلم نصبر".(٩٣) وهكذا؛ يضيف التاجر الصحابي عبد الرحمن بن عوف إلى حنكته التجارية حنكة خطابية تتجاوب مع قناعة الرجل وتصوره عن الدنيا، فلم يدخل في جدل معه حول صواب ما يفعل ونفعه بل جاراه واتهم نفسه بقلة الصبر على السراء، ثم إن الرواية حتى مع افتراض عدم صحتها ترصد المشهد الاجتماعي زمن عثمان بن عفان "رضي الله عنه"، وهو زمن تحولات وفتوح وأموال، وزمن سجالات اجتماعية ورؤى فكرية تتشكل في سياق التحولات الاجتماعية.

دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449

ومع أن ابن عوف لم يشتهر بالزهد لأنه عاش في زمن لم تكن فيه مفردة الزهد قد شاعت علما على سلوك بعينه، إلا أن خبره هذا وجد طريقه إلى باب يصف التقلل من الدنيا ويحظ عليه، مع أن ابن عوف لم يتقلل من الدنيا ولا حظ عليه. وكي تتوازن الأمور فيما يتصل بابن عوف التاجر يروى عنه أنه كان يخشى أن هذا الغنى المبسوط في الدنيا هي حسنات معجلة سيحرم منها في الآخرة وأن هذه الفكرة قد همته وأنه، حسب مشهد الرواية، جعل يبكي حتى ترك الطعام،(٩٤) وفي هذه القصة ما يحملنا على استخلاص طبيعة التصورات الاجتماعية للآخرة وعلاقتها بانقلاب الأحوال الشخصية لفرادى الناس، وأن كثيرًا من الاجتهادات الشخصية أخذت تفشو غير مسنودة بفقه مدروس، فالزمن زمن تشكل للأحوال الاجتماعية والأفكار. وتبقى هذه الرواية مرآة للتساؤلات الاجتماعية التي أخذت تطرح زمن التحولات الكبرى الاجتماعية والمادية في تاريخ المسلمين.(٩٥)

في سياق هذه التحولات المشار إليها وسيادة التقديرات الشخصية خارج الفقه المدروس ترد رواية أخرى كاشفة للتساؤلات الجديدة التي رافقت تلك التحولات وتتصل بصحابي يبكي ويعرب عن خوفه لتأخر موته عن صحابة سبقوه لأنه يخاف أن يكون ثواب أعماله قد عجل له في الدنيا وهو هذا النعيم الذي وجده بعدهم،(٩٦) ويخشى من حرمانه نعيم الآخرة. وهذا يعني، وقد تكرر جوهر الرواية، أن بعض المسلمين وقد أدركوا التحولات الاجتماعية وأصابتهم النعمة أخذوا يربطون بين هذه النعمة المحصلة في الدنيا واحتمال حرمانهم من ثواب أعمالهم في الآخرة، وهو ربط لا نريد وصفه إلا بأنه ثمرة تساؤلات في سياق التحولات الاجتماعية لعل ثقافة الزهد المرسخة بعدئذ هي إحدى هذه الإجابات لضمان الفوز بالجنة.

وفي إشارة أخرى لتغير الأحوال والأحكام واستبقاء زمن الرسولﷺ زمنًا مثاليًا مرجعيًا ينقل عن الصحابي ابن مسعود، وهو يرى اختلاف الصحابة على الدنيا في زمنه، إنكاره لوجود صحابة في زمنه، لأن صحابة الرسول كما يرى هم أولئك الذين دفنوا معه في البرد فقط، أي أولئك الفقراء الذين لم يجدوا أكفانًا فدفنوا في ملابسهم، وهكذا يصبح الغنى وانقلاب الحال أو التدافع على الدنيا نافيًا لشرف معاصرة النبي وصحوبيته عند ابن مسعود كما تصوره هذه الرواية، وهذه لحظة في الزمان والمكان نريد القبض عليها وإبرازها لبيان تباين الآراء من التحول الاجتماعي الذي أخذ يفرز فئات المجتمع وأفراده بين فقير وغني وحاكم ومحكوم وعالم وجاهل إلخ.

ويزداد ازدراء كثرة المال حين تربط روايات بينه وبين الشرود في الصلاة، ثم يستغنى عن المال بتسليمه لبيت المال طمعًا في الخشوع،(٩٧) ومع أن الافتتان في الصلاة وارد حتى مع الفقر المدقع، إذ قد تفتنك أحلام الغنى عن صلاتك، بيد أن هذه الرواية تريد أن تصور حالة انتصار نفس تقية على الدنيا لصالح الخشوع في الصلاة طمعًا في الجنة. ولا اعتراض على رغبة بعض المؤمنين التصدق بأموالهم لهذا السبب أو ذاك فهم مندوبون إلى ذلك فرضًا ونافلة، إلا أن جعل الافتتان في الصلاة سببًا لذلك يبقى غير مقنع لحصول هذا الأمر على نطاق واسع متكرر دون سبب بعينه، وهذا ابن المبارك الموسر الذي نستعرض كتابه ورواياته لم ير في وجود المال الغزير بين يديه ولا في شؤون التجارة كلها مدعاة للافتتان في الصلاة ولا أُثر أنه ذكر هذا ناهيك عن التخلص منه، لكن هذا السلوك، أي التخلص من المال أو سواه بعده شاغلاً عن الخشوع يتفق مع مواعظ الزهد المنسوبة للحسن البصري "إياكم وما شغل من الدنيا، فإن الدنيا كثيرة الأشغال، لا يفتح رجل على نفسه باب شغل، إلا أوشك ذلك الباب أن يفتح عليه عشرة أبواب".(٩٨)

وتربط ثقافة الزهد بين العبادة والاستقامة وترى أن الانشغال بالدنيا يعني عدم الاستقامة، وليس ضروريًا أن يكون هذا التقسيم حديًا صارمًا، خاصةً ونحن مع ابن المبارك التاجر العابد أي الجامع بين الدنيا والاستقامة، لكن يبدو أن هذا هو الاستثناء وليس القاعدة فالتكالب على الدنيا داع إلى الاستهانة بالاستقامة، وقد ورد عن الرسول ﷺ أنه سؤل عن أشرف مكان وأقبحه فقال بعد تأمل وانتظار، المساجد هي اشرف البقاع والأسواق أقبحها، لما يجري فيها من تدافع يوجب الخروج من طور الاستقامة. ومع ذلك فإن ابن المبارك التاجر، راوي كتاب الزهد قيد الدرس، ظل يرتاد الأسواق ويعمل في التجارة.

وفيما يشير إلى جدل اجتماعي مثار حول الموقف من الدنيا (المال) يطرح سؤال للحسن البصري حول أيهما أفضل: رجلان طلب أحدهما الدنيا بحلالها فأصابها فوصل فيها رحمه وقدم فيها لنفسه وجانب الآخر الدنيا" فيجيب الحسن البصري بأن مجانب الدنيا أحب إليه، ثم يطرح السؤال ثانية للتأكد فيعيد الحسن الإجابة نفسها.(٩٩) ولنا أن نتصور أثر هذه الإجابة على الموقف من الدنيا ومبدأ الاستخلاف فيها، إنه موقف يدعو إلى ترك الدنيا لأن هذا الترك أضمن للتقوى، ومع أن السؤال حدد أن الأول طلب الدنيا من حلالها فنفع نفسه ووصل رحمه، إلا أنه عند الحسن البصري ليس النموذج المفضل، وهو رأي يصعب معه إدراك تفهم العلاقة بين الدنيا والتقوى، وبين التقوى ومبدأ الاستخلاف وعمارة الأرض ومبدأ الاستخلاف والتدافع، ولعل الحسن البصري وهو يشهد ألوانًا من التدافع البشري المحموم رأى أن التقوى تنزوي عن المؤمن إذا اهتم بالدنيا حتى لو كان يطلبها من أبواب الحلال، لكن رأي الحسن البصري ليس يتيمًا فهو يتفق مع أقوال مبثوثة في كتب أخرى ترى أن "حب الدنيا رأس كل خطيئة".

وإلى جانب هذه الروايات التي تستنكف من الدنيا ترد روايات تمجد الفقر والموت. وأول المرويات تنسب إلى عبد الله بن مسعود وفيها "حبذا المكروهان الموت والفقر"،(١٠٠) وهو قول يعكس تفضيلاً للموت والفقر لمعاكسة السائد اجتماعيًا فكأن هذه الأقوال تحاول التصدي لثقافة اجتماعية غالبة تكره الفقر والموت، وهي منعكسة

دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449

في أحاديث فيها "يهرم ابن آدم ويبقى منه اثنتان الحرص والأمل"، أو قلب الشيخ شاب على حب اثنتين: على جمع المال وطول الحياة".[١٠١] لكن ابن مسعود يرى في الفقر والغنى ابتلاء إلهيًا ففي الغنى يطلب منك العطف وفي الفقر يطلب منك الصبر، وعن ابن مسعود أيضًا وفي اتجاه تمجيد الفقر وتفضيله تورد رواية ينتهي سندها للرسول محمد ﷺ وفيها "الفقر أحسن وأزين بالمؤمن من العذار الجيد على خد الفرس"، وهناك أقوال تصف الحياة الفقيرة وتأنس بها دون برم أو اعتراض منها ما ينسب للرسولﷺ وفيه أنه لا يبالي بما يرد به عنه الجوع وقول آخر ينسب لسليمان بن داؤد وفيه أن كل العيش قد جرب لينه وشديده وأنه يكفي منه أدناه.[١٠٢] ثم ترد روايات كثيرة تصف شدة عمر واستبقاء شظف العيش أسلوبًا لحياته رغم كثرة الأموال، ثم كيف يراقب عمر سلوك عماله ويحاسبهم على السرف والرغد والتأنق وهي روايات كثيرة مطولة تكشف الموقف المبكر من التحولات الاجتماعية التي طرأت بفعل الفتوح وأتساع الدولة الإسلامية، وهي مكررة عما ورد عند المعافى بن عمر.

٤/٢- الموقف من الدنيا في كتاب الزهد لوكيع بن الجراح:

لا يختلف الموقف من الدنيا في كتاب وكيع بن الجراح "صحيح كتاب الزهد" ففيه روايات تصور هوان الدنيا وتمثيلات للدنيا القصيرة التي لا يتجاوز عمرها عمر لحظة قيلولة لراكب تحت ظل شجرة في يوم صائف،[١٠٣] أو هي مثل دس أصبع في يم ليس إلا،[١٠٤] كما فيه أخبار تصور حال المتقين الذين يتوقعون الموت في كل حال،[١٠٥] وعلى المرء أن لا يأخذ من دنياه إلا مثل زاد راكب، والدنيا هينة على الله مثل هوان سخلة ميتة على أهلها،[١٠٦] وهناك نصائح على لسان صحابة تنصح المسلمين بأن يعدوا أنفسهم في الموتى وأن قليلاً يغنيهم خير من كثير يلهيهم،[١٠٧] وأن ما من غائب ينتظره المؤمن خير من الموت، لأنه ما من بيت خير للمؤمن من لحد،[١٠٨] ومع ذلك يعتذر بعضهم عن رغبة البقاء في الدنيا لأنه ربما سار في سبيل الله أو صلى أو جالس قوم والتقط منهم بعض الكلام الطيب،[١٠٩] وترد أخبار في تمجيد الفقر والجوع متصلة بالرسول تارة وببعض الصحابة تارة أخرى،[١١٠] وتعلو أيضًا منزلة الفقر ويتم الربط بينه وبين حميد الأخلاق مثلما يربط بين الغنى والكبر، وأن الرجل الفقير ذا الأخلاق خير عند الله يوم القيامة من ملء الأرض من أغنياء لا خلاق لهم،[١١١] وأن الغنى غنى النفس، بل هناك من يدعو الله أن يمنعه المال والولد وقد سبقت المرويات بهذا الخصوص في مكانها.

خاتِمَةٌ (تقييم وخلاصة)

١. صورة الزهد في القرن الثاني الهجري لا تقتصر على التقلل وكفاف العيش، بل تشمل مفردات للسلوك الاجتماعي المقترح في كل مناشط الحياة تقريبًا ويعد الموقف من الدنيا جوهر ثقافة الزهد وعليه تدور بقية الموضوعات المطروقة. أما الموقف من الدنيا فهو الرفض والازدراء والتتفيه والتحقير طلبًا للجنة الخالدة بنعيمها الخالد.

٢. تعد ظاهرة الزهد إفرازًا اجتماعيًا للتحولات الحاصلة في قرني التأسيس الأول والثاني، كما تعد مرويات الزهد شهادات حية على طبيعة الجدل الاجتماعي الحاد المرافق لتلك التحولات الاجتماعية والاقتصادية في الدولة الإسلامية.

٣. اشتملت روايات الزهد على كل ألوان السلوك البشري الخادم لتصورات الزهد باستثناء طرق العمل والكسب،[١١٢] فقد أهملت ولم تذكر قط، وهذا من العجب، ولعل إهمال كتب الزهد مناقشة موضوع العمل والكسب حتى للزهيد من العيش مرده الرغبة في ترسيخ ثقافة الزهد بعيدًا عن أية مرويات تظهر تعلقًا بالدنيا لا تستسيغه ثقافة الزهد، وبسبب ذلك بدت ثقافة الزهد منطوية على نفسها متعالية على العمران والحضارة الجاريين ليبدو العالم من خلالها كئيبًا فقيرًا متخليًا عن العمران والعمل والإنماء.

٤. احتفظت روايات كتب الزهد بالغالب من صور الحياة الأولى المتقشفة التي كان عليها غالب الرعيل الأول من المسلمين، مع إهمال أحوال التجار منهم وأبرزهم الخليفة عثمان بن عفان والصحابي عبد الرحمن بن عوف، بل رصدت، في سياق ترسيخ ثقافة الزهد، قلقا لبعض أصحاب اليسار يخشون أن يكون نعيمهم الدنيوي القصير الأجل بديلاً عن الثواب الأخروي الخالد.

٥. ثقافة الزهد المترسخة في القرنين الأول والثاني استمرت في الترسخ والتوسع أكثر في القرون التوالي وحققت لنفسها وجاهة اجتماعية من خلال ربط التعبد بالزهد، إلى أن جاء القرن السادس الهجري الذي ظهر فيه نقد لاذع لمسالك الزهاد من ابن الجوزي،[١١٣] ومع ذلك فقد تركت ثقافة الزهد أثرها وما يزال ممتدًا إلى اليوم عبر تحقيق كتب الزهد وكيل المديح لثقافته،[١١٤] فمقولاتها ذات المظهر التقي الراغبة في دفع شرور البشر عن بعضهم بتتفيه ما يتدافعون حوله، نجحت في إنشاء عزاء حميم لجمهور الزهاد يطمئنون في ظله إلى كسلهم وعزوفهم عن الدنيا وتحدياتها، كما نجحت أيضًا في إنشاء غصة لدى الغني الموسر تمنعه من التمتع بثروته، وذلك بإبراز مفاسد المال وشدة الابتلاء الإلهي به لاسيما وقد روي، كما مر معنا، أن الأغنياء يتأخرون عن دخول الجنة ليحاسبوا. كل هذا والزهد ليس مصطلحًا قرآنيًا يمكن التأسيس عليه شرعًا، لكنها ثقافة تخلقت في سياق التدافع الاجتماعي خارج السياق

ISSN: 2090 – 0449

القرآني ثم أدخلت بعدئذ إلى فضاء النص القرآني من بوابة التأويل الغرضي للآيات المنتقاة ذات الصلة بالدنيا الغرور وأنها مجرد لعب ولهو.

ولولا أن ثقافة الزهد في الخلاصة لم تتمكن من احتلال صدارة السلوك الإنساني، لجنت ثقافة الزهد كثيرًا على أسباب التطور والعمران والنماء، لكنها ظلت في حوافي المجتمع وهوامشه، بفضل سطوة الدنيا نفسها وغلبة منطقها الاقتصادي الرأسمالي على العقول والأفئدة،(١١٥) أي أن الدنيا التي حاولت ثقافة الزهد تتفيهها بالجملة في قرني التأسيس انتصرت في النهاية على ثقافة الزهد وجعلتها مجرد صورة تقية لوعظ كسيح.

ونختم بالقول: إن ظاهرة الزهد هامشية في الحياة الإسلامية قديمًا، ولا جدوى من الاحتفاء بها حديثًا، أيًا كانت التخريجات التي ابتدعها بعض الفقهاء للتفريق بين زهد وزهد. فما نحن بحاجة إليه ليس أشكال العزاءات الكامنة في الزهد البائس، ولا أشكال التكالب الطائش على الدنيا، بل نظم اقتصادية عقلانية حديثة برؤى طموحة تقود إلى التراكم الرأسمالي الخالق للحضارة والتطور، وقد قالت العرب قديمًا، لا مجد إلا بفعال، ولا فعال إلا بمال، ونضيف ولا مال إلا بعلم وكد.

الهوامش:

(1) Kaelber, walter.o. "***Asceticism*** "In: ***Encyclopedia of religion***, volume 1, Lindsay, Jones, ed. In chief, macmillan reference USA 2005. pp 441- 445.
(2) Mishra, Yugal Kishore, ***Asceticism in ancient India: a study of asceticism of different Indian schools in philosophical***, religious and social perspectives. Vaishali ,Research Institute of Parkrit for Jainology and Ahimsa 1987.
(3) Schiwietz, Stephan, ***Das Morgenländische Mönchtum*** / Bd 3/ Das Mönchtum in Syrien und Mesopotamien und das Aszententum in Persien. Mödling bei Wien : Missionsdruckerei St. Gabriel, 1938. Voeoebus, Arthur, ***History of asceticism in the Syrian Orient: a contribution to the history of culture in the Near East***. Louvain: 1960.
(4) Karl, Frank, ***Askese und Mönchtum in der alten Kirche***, Darmstad: wiss.Buchgas 1975
(5) Schiwietz, Stephan, ***Das Morgenländische Mönchtum*** / Bd 1/ Das Aszententum der drei ersten christlichen Jahrhundert und das Ägeptischen Mönchtum im vierten Jahrhundert. Mainz, Kirchheim 1904.
(6) Gilles bibeau. ***Beyond textuality: Asceticism and violence in anthropological interpretation***. Berlin Mouton de Gruyter, 1995
(7) Nicholson, R.A, The Mystics in Islam, Routledge and Kegan paul, London (reprinted) 1975.
(8) The Mystics in Islam, p.16-17
(9) Christopher, Mlechert, ***The transition from asceticism to mysticism at the middle of the ninth century C.E. in Sufism***: Vol 1 : origins and development, Routledg,. London. 2008. S. 44-63
(10) Massignon, Louis, ***Zuhd***. In: ***Enzyklopaedie des Islams***: geographisches Ethnographisches und Biographisches Wörterbuch der Muhammadanischen Völker. Herausgegeben von M.Th Houlsma, Wensink, A.J, Heffning ,W, Gibb,H.R.A und provencal, E. levi-. Band 1V Leiden E.J. Brill 1934. S 1341 -1342
(11) ***Encyclopedia of Islam***, new edition. Prepared by a number of leading orientalist. Volume X1, Leiden Brill 2002. pp 559 - 561.

(١٢) فريد، أحمد، **البحر الرائق في الزهد والرقائق**، مصر، مكتبة الإيمان للطبع والنشر، ١٩٩٠.

(١٣) انظر مثلاً، مقدمات التحقيق لكل من الكتب التالية: ابن المبارك عبد الله المروزي (ت١٨١هـ)، **كتاب الزهد**، حققه وعلق عليه، حبيب الرحمن الأعظمي، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٦٦، ص ١ - ١٣. وكيع بن الجراح (ت١٩٧)، **صحيح كتاب الزهد**، حققه وخرج أحاديثه، عبد الرحمن بن عبد الجبار الفريوائي، بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية، ١٩٩٣. ص ٥ - ٣٤. هناد بن السري التميمي الكوفي (ت ٢٤٣هـ)، **كتاب الزهد**، تحقيق محمد أبو الليث الخيرابادي، ج١، قطر، طبع وزارة الأوقاف بدولة قطر، ١٩٨٧، ص ٣١ – ٤٥.

(١٤) الغزالي، أبو حامد، **إحياء علوم الدين**، ج٤، بيروت، دار القلم، ١٩٩٠، ص ١٧٨ – ٢٢٧.

(١٥) لابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج، مواقف نقدية من الزهد في زمنه ضمنها بعض كتبه، مثل **تلبيس إبليس**، بيروت، دار القلم، ١٩٨٢، ص ١٤٥ وما بعدها، وهو الفصل التاسع بعنوان "**نقد مسالك الزهاد، ومنهاج القاصدين**" وهو الكتاب الذي اختصره فيما بعد ابن قدامة المقدسي، وكلا الكتابين يقومان على ما كتبه الإمام الغزالي في الإحياء، مع تصويبات بثها ابن

دورية إلكترونية. مُحكمة. ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449



الجوزي هنا وهناك، ثم له بعض الخطرات النقدية عن الزهد بثها أيضًا في كتابه **صيد الخاطر**، الأردن، دار الفكر للنشر والتوزيع، ١٩٨٧، ص ١٣٠ – ١٤٠.

(١٦) ابن قدامة المقدسي، أحمد بن عبد الرحمن، **مختصر منهاج القاصدين**، دمشق، مكتبة دار البيان، ١٩٨٧، ص ١٩٠ – ١٩٥.

(١٧) العقدة، محمود فرج عبد الحميد، **أبو العتاهية، شاعر الزهد والحكمة**، ج١، الرياض، دار العلوم للطباعة والنشر، ١٩٨٥، ص ١٦ – ٢٠.

(١٨) الدش، محمد محمود، **أبو العتاهية، حياته وشعره**، القاهرة، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، ١٩٦٨، ص ٥٧ – ٦٤.

(١٩) الباشا، مهجة، **شعر الزهد في العصر العباسي الأول**، دمشق، دار الشراع للدراسات والنشر والتوزيع، ٢٠٠٢، ص ١٥٣.

(٢٠) **شعر الزهد في العصر العباسي الأول**، ص ١٥٠.

(٢١) **شعر الزهد في العصر العباسي الأول**، ص ١٥٨.

(22) The Mystics in Islam, p 16 – 17.

(٢٣) نغرين، جيووايد، **ماني والمانوية: دراسة لديانة الزندقة وحياة مؤسسها**، ترجمة سهيل زكار، (د.م.)، دار حسن للطباعة والنشر، ١٩٨٥. ص ١٦٢-١٦٧.

(٢٤) أوصى الخليفة المهدي ولده الهادي بأن يتتبع أصحاب ماني قائلاً: "يا بني إن صار لك هذا الأمر فتجرد لهذه العصابة - يعني أصحاب ماني - فإنها فرقة تدعو الناس إلى ظاهر حسن، كاجتناب الفواحش والزهد في الدنيا والعمل للآخرة، ثم تخرجها إلى تحريم اللحم ومس الماء الطهور وترك قتل الهوام تحرجًا وتحوبًا، ثم تخرجها من هذه إلى عبادة اثنين: أحدهما النور والآخر الظلمة، ثم تبيح بعد هذا نكاح الأخوات والبنات والاغتسال بالبول وسرقة الأطفال من الطرق، لتنقذهم من ضلال الظلمة إلى هداية النور؛ فارفع فيها الخشب، وجرد فيها السيف، وتقرب بأمرها إلى الله". ابن الأثير، أبو الحسن علي بن محمد بن عبد الكريم الجزري الشيباني، **الكامل في التاريخ**، عمان الأردن، بيت الأفكار الدولية، ، ٢٠٠٢. ص ٥٣٠.

(٢٥) أبو العتاهية، **حياته وشعره**، ص ٥٠ – ٥٤.

(٢٦) انظر: مختصرًا للرسالة في ابن قدامة المقدسي، ص ١٩١.

(٢٧) انظر: قائمة الخيرابادي، أبي الليث، في: هناد بن السري، **كتاب الزهد**، ص ٤٦ - ٥٤.

(٢٨) انظر: قائمة الفريوائي، عبد الرحمن عبد الجبار، في: **صحيح كتاب الزهد**، ص ٣٤ - ٤٢.

(٢٩) انظر: مقدمة المحقق لكتاب **صحيح كتاب الزهد**، ص ٣٤ – ٣٥.

(٣٠) للمقارنة انظر مثلاً: **كتاب الزهد** لهناد بن السري، وهو يعد من أفضل كتب الزهد المؤلفة في القرن الثالث الهجري.

(٣١) **كتاب الزهد**، للإمام الحافظ الملقن أبي داد سليمان بن الأشعث السجستاني، حققه ياسر بن إبراهيم بن محمد وغنيم بن عباس بن غنيم، القاهرة، دار المشكاة للنشر والتوزيع، ١٩٩٣، (مقدمة التحقيق، ص ١٦).

(٣٢) **كتاب الزهد**، للمعافى بن عمران الموصلي، دراسة وتحقيق وتعليق الدكتور عامر حسن صبري، بيروت، دار البشائر الإسلامية، ١٩٩٩. ص ٢٠٣ – ٢٠٤.

(٣٣) **صحيح كتاب الزهد**، ص ٤٧.

(٣٤) انظر مثلاً ما جمعه العجم، رفيق، في **موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي**، مكتبة لبنان (ناشرون) ط١٩٩٩. ص ٤٣٨ - ٤٤٨. جمع العجم تحت مادة الزهد مقولات حول الزهد لعدد من مشاهير الكتاب والعلماء المسلمين أمثال الغزالي، والكلاباذي، والسبكي وغيرهم، وهي مقولات تعبر عن مستوى فكري متقدم وتنتمي لأزمنة متأخرة عن القرن الثاني.

(٣٥) **سورة يوسف**، آية (٢٠).

(٣٦) انظر: ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم، **لسان العرب**، ج٣، القاهرة، دار المعارف، ١٩٨١، مادة " زهد" ص ١٨٧٦.

(٣٧) انظر: **كتاب ابن عمران**، ص ١٧٥ وما بعدها.

(٣٨) ابن مرثد، علقمة، **زهد الثمانية من التابعين**، حققه وعلق عليه، عبد الرحمن عبد الجبار الفريوائي، المدينة المنورة، مكتبة الدار، ١٤٠٤ هـ، ص ٣٨.

(٣٩) **زهد الثمانية من التابعين**، ص ٣٨.

(٤٠) **زهد الثمانية من التابعين**، ٣٨.

(٤١) **زهد الثمانية من التابعين**، ص ٥٤. والرواية ترد أيضًا في **صحيح كتاب الزهد**، ص ٦٩. وهي ترد في باب شدة الاجتهاد في العمل، ولتبرير شدة الاجتهاد هذا ترد رواية عند وكيع في صحيح كتاب الزهد فيها أن الرسول ﷺ كان يُصلي حتى ترم قدماه، وحين سؤل لم يفعل هذا وقد غفر الله له، يجيب أفلا يكون عبدًا شكورًا، ورغم تناقض هذا الرواية مع روايات أخرى ينهى فيها الرسول ﷺ المسلمين عن التنطع وتعذيب أجسادهم، إلا أن محقق كتاب صحيح الزهد لوكيع يرى صحة الحديث، ص ٦٩.

(٤٢) **زهد الثمانية من التابعين**، ص ٥٨.

(٤٣) **زهد الثمانية من التابعين**، ص ٤٢.

(٤٤) **زهد الثمانية من التابعين**، ص ٤٣.

(٤٥) **زهد الثمانية من التابعين**، ص ٥٠.

(٤٦) يذكر محقق كتاب زهد الثمانية من التابعين، ص ١٣ أنه أثبت اسم الكتاب كما وجده على النسخة الخطية المحفوظة بالمكتبة الظاهرية بدمشق، لأنه يوافق محتويات الرسالة بدون أي لبس، وللكتاب اسم آخر هو "**حديث الزهاد الثمانية**" كما يرد في فهرسة ابن خير، لكنه مع ذلك يتصل بالزهد.

(٤٧) الحديث مروي في **صحيح البخاري** عن أنس بْنَ مَالِكٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، يَقُولُ: جَاءَ ثَلَاثَةُ رَهْطٍ إِلَى بُيُوتِ أَزْوَاجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَسْأَلُونَ عَنْ عِبَادَةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَمَّا أُخْبِرُوا كَأَنَّهُمْ تَقَالُّوهَا فَقَالُوا وَأَيْنَ نَحْنُ مِنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدْ غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ وَمَا تَأَخَّرَ قَالَ أَحَدُهُمْ أَمَّا أَنَا فَإِنِّي أُصَلِّي اللَّيْلَ أَبَدًا وَقَالَ آخَرُ أَنَا أَصُومُ الدَّهْرَ وَلَا أُفْطِرُ وَقَالَ آخَرُ أَنَا أَعْتَزِلُ النِّسَاءَ فَلَا أَتَزَوَّجُ أَبَدًا فَجَاءَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَيْهِمْ فَقَالَ أَنْتُمْ الَّذِينَ قُلْتُمْ كَذَا وَكَذَا أَمَا وَاللَّهِ إِنِّي لَأَخْشَاكُمْ لِلَّهِ وَأَتْقَاكُمْ لَهُ لَكِنِّي أَصُومُ وَأُفْطِرُ وَأُصَلِّي وَأَرْقُدُ وَأَتَزَوَّجُ النِّسَاءَ فَمَنْ رَغِبَ عَنْ سُنَّتِي فَلَيْسَ مِنِّي. البخاري، صحيح البخاري، ج٣، دار إحياء الكتب العربية، ١٩٧خ. ص ٢٣٧. وهذه رواية بين روايات أخرى مبثوثة في كتب العقائد والتفسير تبين مبالغات العبادة التي ليس لها اساس شرعي سوى التقديرات الشخصية.

(٤٨) هناك دراسة قيمة تربط بين الزهد وعلم النفس الاجتماعي في الإطار الأوروبي المسيحي أنتجها عالم الاجتماعي الألماني المشهور، "ماكس فيبر" بعنوان

"*On the social psychology of the world religions in Max Weber*": Essays in Sociology, Oxford 1958.

وهناك أيضًا في نفس السياق:

J .Moussains: "*The psychology of the Ascetic*", in Journal of Asian studies 35, august 1976.

وهي تخوض في الأبعاد النفسية للزهاد وتشرح على ضوئها علاقتهم بالعالم من حولها.

(٤٩) انظر مثلاً: ابن حنبل، **كتاب الزهد**، الإسكندرية، دار الفكر الجامعي، ١٩٨٤. ص ١٥٩- ١٦٥.

(٥٠) **زهد الثمانية من التابعين**، ص ٧٣.

(٥١) **زهد الثمانية من التابعين**، ص ٧٤.

(٥٢) **كتاب الزهد لابن حنبل**، ج٢ ، ص ١٦٠.

(٥٣) **كتاب الزهد لابن حنبل**، ص ١٦١- ١٦٥.

(٥٤) **زهد الثمانية من التابعين**، ص ٧٧- ٧٩.

(٥٥) **زهد الثمانية من التابعين**، ص ٨٣ – ٨٤.

(٥٦) أبو مسعود المعافى بن عمران الموصلي، **كتاب الزهد**، دراسة وتحقيق وتعليق د. عامر حسن صبري، بيروت، دار البشائر الإسلامية، ١٩٩٩. ص ١٨٥.

(٥٧) **كتاب الزهد**، للمعافى، ص ١٧٦.

(٥٨) **كتاب الزهد**، للمعافى، ص ١٧٧.

(٥٩) **كتاب الزهد**، للمعافى، ص ١٨٤.

دورية إلكترونية .مُحكّمة .ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449



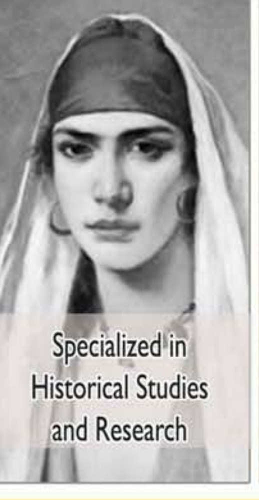
(٦٠) **الكامل في التاريخ**، ص ٣٢٩ – ٣٣٠.
(٦١) **كتاب الزهد**، للمعافى، ص ١٨٠.
(٦٢) **كتاب الزهد**، للمعافى، ص ١٨٢.
(٦٣) **كتاب الزهد**، للمعافى، انظر: هامش رقم (٢)، في ص ١٨٢.
(٦٤) انظر سيرته في: **زهد الثمانية من التابعين**، ص ٥٧ - ٥٩. وكتاب الزهد لابن حنبل، ص ٢٨٥ – ٢٨٨.
(٦٥) كتاب الزهد، للمعافى، ص ١٨٣.
(٦٦) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، مج ٦، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ١٩٩١. ص ٨٣ – ٨٤.
(٦٧) **كتاب الزهد**، للمعافى، ص ١٨٨.
(٦٨) **كتاب الزهد**، للمعافى، ص ١٩٢.
(٦٩) **كتاب الزهد**، للمعافى، ص ١٩٤.
(٧٠) ذكر وكيع بن الجراح في **صحيح كتاب الزهد**، في باب الحرص المال، ص ٧٦، الحديث الذي فيه "لو كان لابن آدم واديان من مال لابتغى إليهما ثالثا، ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب، ويتوب الله على من تاب"، وهذا هو الغالب في السلوك البشري، وحديث آخر فيه "قلب الشيخ شاب على حب اثنتين: على جمع المال وطول الحياة".
(٧١) **صحيح كتاب الزهد**، ص ٧٤.
(٧٢) **صحيح كتاب الزهد**، ص ٧٤.
(٧٣) **كتاب الزهد**، للمعافى، ص ٢٧٦.
(٧٤) **كتاب الزهد**، للمعافى، ص ٢٠٣.
(٧٥) **كتاب الزهد**، للمعافى، ص ٢٠٣.
(٧٦) **كتاب الزهد**، للمعافى، ص ٢٠٣.
(٧٧) **كتاب الزهد**، للمعافى، ص ٢٠٤.
(٧٨) **كتاب الزهد**، للمعافى، ص ٢٠٤- ٢٠٥.
(٧٩) **كتاب الزهد**، للمعافى، ص ٢٠٦- ٢٠٨.
(٨٠) **كتاب الزهد**، للمعافى، ص ٢٠٧- ٢٠٨. وصحيح كتاب الزهد، ص ٦٦.
(٨١) **كتاب الزهد**، للمعافى، ص ٢٨٣.
(٨٢) انظر: هامش رقم (٣)، في **كتاب الزهد**، للمعافى، ص ٢٨٣.
(٨٣) **كتاب الزهد**، للمعافى، ص ٢٧٩ وما بعدها.
(٨٤) الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، **تاريخ الإسلام**، حوادث ووفيات ١٨١ - ١٩٠، بيروت، دار الكتاب العربين، ١٩٩٠. ص ٢٣٨. **والفالوذج**: نوع من الحلوى الفاخرة لذلك الوقت، بل هو "سيد الحلوى"، تحتفي بذكره كثرة من كتب الأدب.
(٨٥) ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن، **صفة الصفوة**، ج٤، بيروت، دار الكتب العلمية، ، ١٩٨٩. ص ١٢١
(٨٦) الخطيب البغدادي، **تاريخ مدينة السلام**، مج ١١، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠١. ص ٣٨٨ وما بعدها. وانظر أخباره عند الذهبي، ص ٢٢٠ وما بعدها، وعند ابن الجوزي في **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، بيروت، دار الكتب العلمية، ج٩، ١٩٩٢. ص ٥٨ وما بعدها.
(٨٧) **الخطيب البغدادي**، ص ٣٩٧.
(٨٨) **كتاب الزهد لابن المبارك**، ص ١٧٧.
(٨٩) **كتاب الزهد لابن المبارك**، ص ١٧٣.
(٩٠) **سورة الفجر**، آية (٢٠).
(٩١) **كتاب الزهد لابن المبارك**، ص ١٧٥.
(٩٢) **كتاب الزهد لابن المبارك**، ص ١٧٨.
(٩٣) **كتاب الزهد لابن المبارك**، ص ١٨٢.
(٩٤) **كتاب الزهد لابن المبارك**، ص ١٨٣.
(٩٥) **كتاب الزهد لابن المبارك**، ص ١٨٣.
(٩٦) **كتاب الزهد لابن المبارك**، ص ١٨٤.
(٩٧) **كتاب الزهد لابن المبارك**، ص ١٨٦.
(٩٨) **كتاب الزهد لابن المبارك**، ص ١٩٠
(٩٩) **كتاب الزهد لابن المبارك**، ص ١٩٣.
(١٠٠) **كتاب الزهد لابن المبارك**، ص ٢٠٠، **صحيح كتاب الزهد**، ص ٦٥.
(١٠١) **صحيح كتاب الزهد**، ص ٧٦.
(١٠٢) **كتاب الزهد لابن المبارك**، ص ٢٠١.
(١٠٣) **صحيح كتاب الزهد**، ص ٥١.
(١٠٤) **صحيح كتاب الزهد**، ص ٥٢.
(١٠٥) **صحيح كتاب الزهد**، ص ٤٤ - ٤٥.
(١٠٦) **صحيح كتاب الزهد**، ٥٢.
(١٠٧) **صحيح كتاب الزهد**، ص ٤٥.
(١٠٨) **صحيح كتاب الزهد**، ٥٦.
(١٠٩) **صحيح كتاب الزهد**، ص ٥٦.
(١١٠) **صحيح كتاب الزهد**، ص ٦٤.
(١١١) **صحيح كتاب الزهد**، ص ٦٨.
(١١٢) هذا الموضوع، موضوع العمل والكسب سيستدرك بعدئذ في القرن الثالث، وسنرى ابن أبي الدنيا يؤلف كتبا ورسائل تشتمل على روايات في الزهد وفي ذم الدنيا، كما تشتمل على أخرى تعرض أفكارًا حول إصلاح المال وشؤون الدنيا وقضاء الحوائج، وهي رسائل تقدم تصورًا متكاملاً ومنسجمًا للحياة الإسلامية فيها الزهد وفيها إصلاح المال أيضًا. انظر: ابن أبي الدنيا، أبو بكر عبد الله، **موسوعة رسائل ابن أبي الدنيا**، مج٢، بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية، ١٩٩٣.
(١١٣) سبقت الإشارة إلى نقد ابن الجوزي لثقافة الزهد في كتابه **تلبيس إبليس**.
(١١٤) انظر: مقدمات الكتب المحققة، سواء هذه التي اعتمدنا عليها هنا أو تلك المنتمية إلى القرن الثالث.
(١١٥) هناك دراسات كثيرة معتبرة في المجال العربي الإسلامي، انظر: الدوري، عبد العزيز، **مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي**، دار الطليعة، بيروت، ط ٥، ١٩٨٧. تصور الأنشطة الاقتصادية المبكرة ونموها المتسارع في السياق الإسلامي، ثم هناك دراسات استشراقية معتبرة تناقش عقلانية الإسلام وصلته بالازدهار الاقتصادي والرأسمالية، انظر: (رودنسون، ماكسيم، **الإسلام والرأسمالية**، بيروت، دار الطليعة، ط ٤،١٩٨٢) وتأثير أنشطة المسلمين الاقتصادية المزدهرة في العصور الوسطى على نشأة الرأسمالية الأوروبية فيما بعد انظر: (هيك، جين، **الجذور العربية للرأسمالية الأوروبية**، ترجمة محمود حداد، مشروع كلمة للترجمة – أبو ظبي، الدر العربية للعلوم ناشرون، بيروت. ٢٠٠٧. والكتاب يناقش بالتفصيل وبإقناع منهجي علمي مدهش النشاطات الاقتصادية المختلفة للمسلمين منذ بداياتهم الأولى، وأثر نشاطاتهم التجارية تلك على صحوة الرأسمالية الأوروبية في عصر النهضة.

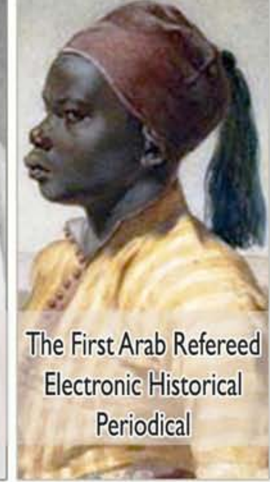












ISSN: 2090 – 0449

Sixth Year - Issue (19) March 2013 | Rabie Thani 1434

Kan históríque períodíque

www.kanhistorique.org

info@kanhistorique.org







Digital residence
Arabic identity
global performance